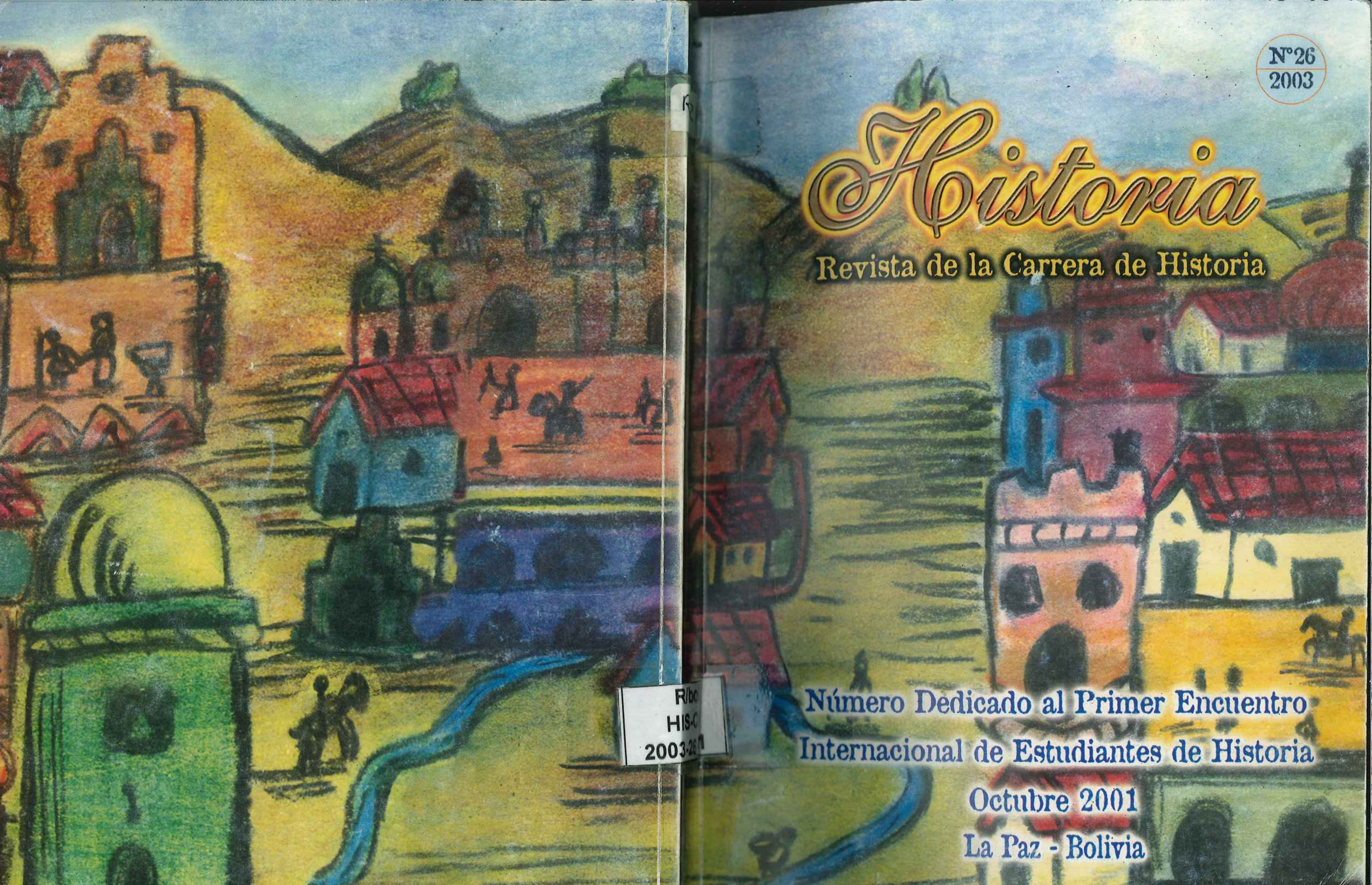


N°26
2003
Historia
Revista de la Carrera de Historia
Número Dedicado al Primer Encuentro
Internacional de Estudiantes de Historia
Octubre 2001
La Paz - Bolivia



Nº 26
2003

Historia

Revista de la Carrera de Historia

Número Dedicado al Primer Encuentro Internacional de Estudiantes de Historia



octubre 2001

La Paz - Bolivia

UNIVERSIDAD MAYOR DE SAN ANDRÉS
FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN

Decano:
Dr. Fernando Cajías de la Vega

Vice Decana:
Lic. Maria Eugenia Pareja

CARRERA DE HISTORIA

Director:
Mtro. Juan Heriberto Jáuregui Cordero

Comité Editor:
Juan H. Jáuregui
Ricardo Asebey
Edson Mamani
Froilan Mamani
Freddy Condori

Portada:
Reinterpretación de los grabados de Felipe Guamán Poma de Ayala; ciudades de Lima, Cusco, La Paz y La Plata.
Karín Schulze B.(Wacataya)

Corrección:
Ricardo Asebey Claure

Diagramación:
Javier Zuazo

Impresión:
Ofsett "Mercurio"
Tel: 2486625

Deposito Legal:
4 – 3 – 65 - 00

Correspondencia:
Carrera de Historia
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación
Universidad Mayor de San Andrés
Av. 6 de Agosto 2080 (2° Piso) Telefax (591-2) 2443937
Correo Electrónico: historia@hotmail.com
La Paz, Bolivia (Sudamérica)

INDICE

PRESENTACIÓN

El Primer Encuentro Internacional de Estudiantes de Historia llevado adelante en octubre del 2001, pudo realizarse gracias a la invitación y porque no al reto lanzado en el año 2000 por los compañeros de la Carrera de Historia de la Universidad San Agustín de Arequipa. en el I Simposio Internacional de Historiadores.

La organización de un evento que intentara aglutinar a estudiantes de historia, significaba e involucraba muchos quehaceres; desde la realización de un proyecto, pasando por la planificación del presupuesto, hasta la determinación de fecha y lugar donde habría de efectuarse el evento.

El primer paso que se dió en este sentido fue la organización de un Comité encargado de realizar todas estas tareas, cargo que recayó en manos de los compañeros Gabriela Lázaro, Hugo Flores, Froilan Mamani y Ricardo Asebey. El siguiente paso fue determinar la fecha y lugar donde se llevaría adelante el evento, siendo fijada la fecha para los días 23, 24 y 25 de octubre, ahora solo quedaba establecer el lugar, para lo cual se entró en tratativas con el Museo de Etnografía y Folklore quien gustoso ofreció sus ambientes.

A partir del mes de marzo del 2001, la Comisión Organizadora del evento se lanzó de lleno a la preparación del Encuentro - bajo la premisa de desterrar la frase “no se puede”- es así como poco a poco se fueron superando los obstáculos que se iban presentando, primero la aprobación del proyecto global por parte del Consejo de Carrera, luego el conseguir el suficiente apoyo financiero para poder poner en práctica el proyecto, y por último conseguir la participación de los estudiantes de historia de otros países.

Felizmente las gestiones financieras realizadas tuvieron el suficiente eco, por parte de instituciones como la Dirección de la Carrera de Historia, el Decanato de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, el Museo de Etnografía y Folklore, el Archivo de La Paz, la Cervecería Boliviana Nacional, la Honorable Alcaldía de La Paz, el Instituto Internacional de Integración Convenio Andrés Bello, el Conservatorio Nacional de Música y el Museo de Historia Militar, mismos que nos brindaron su desinteresado apoyo y colaboración.

En algunos momentos el trabajo fue arduo y la inquietud por obtener la respuesta de los estudiantes de historia de otros países hicieron tenso el momento, pero felizmente, una a una fueron llegando las confirmaciones de asistencia al evento de esta forma se adscribieron al proyecto las Universidades de Salta - Argentina, Arica - Chile, Lima y Arequipa - Perú.

La elaboración del programa final se realizó de acuerdo a los temas que fueron propuestos por las Universidades participantes, cabe aclarar que no fue nuestro propósito escoger un tema específico sobre el que versara todo el encuentro, por encima siempre se buscó la libertad temática y de expresión.

Nuestra única preocupación siempre fue el brindar la posibilidad a todos los estudiantes participantes, de hablar en público y hacer conocer a los asistentes sus trabajos de investigación, respondiendo a las diferentes interrogantes que se planteaban tras la exposición de cada tema. Finalmente también se perseguía la convivencia fraternal entre todos los estudiantes latinoamericanos para así poder compartir experiencias, encontrar afinidades y discrepancias en torno a América Latina y su historia.

Una vez concluido el evento se planteó una nueva meta, el de publicar en la revista Historia (Órgano oficial de la Carrera de Historia), todos los trabajos presentados en el Encuentro, en este sentido se pidió a todos los participantes que hiciesen llegar sus trabajos, muchos de ellos lo hicieron, otros lamentablemente no, por tal motivo no han podido ser editados en esta revista que hoy les entregamos.

Sin embargo estamos orgullosos y contentos porque con la edición de esta, ofrecemos a ustedes la mayor parte de las ponencias presentadas en el ***Primer Encuentro Internacional de Estudiantes de Historia***, de esta forma concluye el arduo trabajo llevado adelante por la Carrera de Historia y el Comité Organizador.

Para finalizar queremos resaltar el tremendo impacto y la gran acogida que recibió el Primer Encuentro tanto por parte de los estudiantes y participantes en general como por las instituciones auspiciantes que tan gentilmente colaboraron en la organización de este evento.

Univ. Gabriela Lázaro Guerrero
Responsable Comité Organizador

Univ. Ricardo Asebey Claure
Comité Organizador

Historia - © 2002
Revista de la Carrera de Historia N° 26

UN TESTIMONIO DE IDOLATRIA EN LA REDUCCION DE SANTIAGO DE LUNAGUANA. ARZOBISPADO DE LIMA. SIGLO XVII

DINO LEÓN FERNÁNDEZ.
Universidad Nacional Mayor de San Marcos - Lima

Aspectos generales

La conquista española de América tuvo, para quienes la hicieron, varias justificaciones fundamentales. La principal: la difusión de la doctrina católica entre los naturales. Pero la verdad es que la colonización fue un proceso único en el que, el plano religioso se incardinaba indisolublemente con el económico, social y político. En dicho proceso, paralelamente a la explotación indígena por parte de la sociedad civil, la expansión religiosa tomaba, igualmente; una dimensión económica cuyas características estaban ligadas a las de aquélla.

Sabemos que la sociedad que encontraron los españoles a su llegada a América era muy distinta a las europeas. Además, juntaron en las llamadas reducciones o pueblos a grupos de indígenas de distintas etnias, diferentes unas de otras, convirtiéndolas en sociedades plurales divididas.

Las reducciones fueron los pueblos de plano ajedrezado que la política colonial mandó levantar para que en ellos vivieran los naturales según el modelo español. La erección de estos pueblos confluyeron como causales a los intereses de todos los sectores de las clases dominantes. La reseña histórica nos indica que la reducción se experimentó desde muy temprano, por la utilidad económica que concretamente se obtenía con ella[1].

El deseo de la corona era amoldarlos a la cultura española en los aspectos relacionados con la religión, el gobierno y las costumbres morales e higiénicas. Las reglas de "policía" que normaron la vida en el pueblo, indujeron un sentido de responsabilidad en torno al "bien quedar", que profundizó todavía mas el sometimiento. Tales reglas fueron amplias y comprendieron costumbre de buen vestir, disposición de los espacios en las construcciones; fiestas según el calendario que implanta el dominante; variadas obligaciones religiosas que se desprendían del adoctrinamiento; apelativos y nominaciones castellanas tomados de algún santo; deberes cívicos a nivel de cabildo; deberes para con la "república" (tambos, caminos, puentes, captura de delincuentes, etc.); prohibiciones (de no

[1] Para más detalle ver, MALAGA MEDINA, Alejandro. Reducciones Toledanas en Arequipa. Publiunsa. 1971; CESPEDES DEL CASTILLO, Guillermo. "La sociedad colonial Americana en los siglos XVI y XVII". En: Historia de España y América. Director J. Vicens Nives, T3. Barcelona. 1961.

emplear caballos, ni usar armas hispánicas); y hasta un sentido discriminatorio de la higiene personal, pues se señalaba "que sólo en los días festivos o de confesión tengan lavadas las caras, las manos y los pies, y peinados los cabellos y cortadas las uñas, por que es justo tengan policía como cristianos que son"[2].

A pesar de la prohibición por la corona y por las leyes de la iglesia, en la áreas remotas los religiosos fueron a menudo los únicos representantes de la sociedad dominante. Tenían las responsabilidad no solo de doctrinar y enseñar "buena policía" sino a la vez administrar la justicia española. En ausencia de otros oficiales españoles, ellos desempeñaban un papel central en el control social de los indígenas del campo[3].

En las reducciones alejadas de las cabeceras de corregimiento y provincia, el único poder era el del doctrinero. Sin la presencia de autoridades políticas, salvo en la ya citada capitales provinciales y de corregimientos, el doctrinero desempeñaba en la practica el papel del representante del Estado, pero un representante de carácter señorial, porque se le tenia que tributar en especies y dinero para mantenerlo y enriquecerlo.

En cada pueblo de indígenas se centraliza una institución paternalista y religiosa. Llamada doctrina, que no solamente se esforzaba por destruir la religión andina, sino por debilitar el sentido de responsabilidad y arrastrarlos a la mendicidad, mediante el conformismo frente a los inescrutables designios celestiales que el hombre no debía contradecirlos[4].

En la Geografía del Perú Virreinal del Siglo XVIII, Cosme Bueno menciona que la villa de Cañete fundada por el Marques de Cañete en 1565 esta dividida en 7 curatos, una de ellas es el pueblo de Lunaguaná[5].

La información más *reciente*, la proporciona Germán Stiglich. Dice que Lunaguaná forma parte de la provincia de Cañete señalándonos su ubicación, y producciones:

Lunaguaná está a 453 metros de elevación, dista 36 leguas de Lima, 6 de San Vicente, 7 de Hualcará, 18 de Chincha, 12 de Chavin y 3 de Pacarán. Esta a la orilla izquierda de Cañete. Es notable por su producción de frutas, vinos y aguardientes, alfalfa. Las cercanías de Lunaguaná son hermosísimas por sus huertas numerosas.[6]

2 LEVILLIER. 1929:362
3 LYN. 1988:17.
4 DORSINFANG-SMETS. 1965:228.
5 COSME BUENO.1951.28.
6 STIGLICH 1922: 625).

Durante el siglo XVII en los Andes peruanos los religiosos y los administradores coloniales trataron incesantemente de imponer la cultura oficial: la cristiana, reproduciendo la conducta ortodoxa de represión de la contrarreforma europea. Es decir se trataba de una sociedad cuya ética se establecía a partir de los valores católicos sobre las que estaba organizada.

Y éstos eran leyes para todos.

Conocemos que muchos concilios europeos, muy anteriores al descubrimiento de América, contenían constituciones referentes a la extirpación de las idolatrías. Aquella experiencia fue inmediatamente aplicada al caso de los indígenas americanos.

Para todo eso los teólogos disponían de varios tratados antiguos, en los que se describían los métodos misionales para desarraigar las creencias y los cultos idolátricos para convertir a los paganos en cristianos.

En el Perú el Arzobispado de Lima estuvo muy preocupado en vigilar las doctrinas, delegando la facultad de inspeccionarlas a un personaje idóneo: al que le denominaban visitador eclesiástico. En general, la visita de doctrinas indígenas, esencialmente debía comprobar in situ la buena evangelización de la población, el excelente estado y ornato de la iglesia del pueblo visitado, así cómo controlar los Libros de Bautismos, Matrimonios y Defunciones. Y más todavía, los llamados Libros de Fábrica, qué contenían los ingresos y egresos de las rentas de los templos parroquiales. También indagar sobre la vida, costumbres y conocimiento del cura doctrinero, siguiendo un procedimiento legal que incluía testigos, notario, etc. Asimismo el visitador inquiría sobre la vida y conducta de los feligreses, averiguaba acerca de los pecados públicos en el lugar inspeccionado, los supersticiosos, perjuros, heréticos, blasfemos, usureros o personas de malas costumbres, a esos que difundiesen cultos contrarios o alternativos a la fe católica. Por ello decimos que la visita pastoral fue el medio más eficaz de control y familiarizarse con los problemas concretos de las doctrinas de indígenas[7]

Para la evangelización de los naturales, hubo tres grandes concilios Limenses en el siglo XVI. Estos que delinearon de manera bastante detallada el proyecto general evangelizador de nuestro Virreinato. En ellos encontramos las normas y principios que habrían de regir el establecimiento y funcionamiento de las

7 LEON FERNANDEZ, DINO. "Visita pastoral a San Pedro de Carabayllo. 1645-1693". *Rev. Ukupacha.* N°1. 2000. ESPINOZA SORIANO, WALDEMAR. "La última Visita pastoral del Obispo Manuel de Mollinedo en el Cuzco. Siglo XVII" *Rev. Ukupacha* N° 3. 2001 .

doctrinas de indios, al igual que el accionar de los curas, el control ideológico de la población indígena. Los tres Concilios contienen disposiciones concretas para la erradicación y lucha contra los que entonces se llamó *idolatría de los indígenas* y sus manifestaciones, así como de otros pecados públicos.

En el primer Concilio Límense, ya aparecieron las normas que ordenó destruir todas las manifestaciones de la religión autóctona con el objeto de extirpar las idolatrías y movilizar la conversión de los indígenas. Contiene mandatos expresos para destruir, quemar ídolos y santuarios. Prohíbe los cultos indígenas.

El tercer Concilio añadió nuevas disposiciones, entre ellas la prohibición de bautizar a los naturales con nombres nativos. Es decir se estaba rechazando todo lo que hubiese sido andino.

Otra finalidad de la denominada extirpación de las idolatrías en el Perú colonial también fue averiguar y erradicar todo vestigio de la religión Andina o "pagana", como la llamaban los españoles.

Desarrollo de la extirpación (Visitas)

El desarrollo de la extirpación o período de mayor actividad, se sitúa aproximadamente entre los años de 1610 y 1660, bajo el gobierno de cuatro Arzobispos de Lima: Lobo Guerrero(1610-1622), Gonzalo de Campo (1625-26), Arias Ugarte (1630-38) y Pedro de Villagómez (1641-71)[8]. El presente estudio corresponde al período del Arzobispo Pedro de Villagómez.

Las visitas pastorales siguieron realizándose, según parece, durante todo el gobierno de Villagómez, extendiéndose a otros obispados aveces con participación de los Jesuitas, según las épocas. Por igual continuaron después de Villagómez, de acuerdo a lo que consta por los procesos conservados en Archivo Arzobispal de Lima, donde se encuentran varios documentos de idolatrías posteriores a los siglos XVII, XVIII, y algunos incluso correspondientes a después de la independencia. Sin embargo, el grupo más interesante de procesos instruidos durante las visitas, desde el punto de vista etnohistórico, es el que se conserva de la época del gobierno de Villagómez[9].

Sabemos que el Arzobispo de Lima Pedro de Villagómez se mostró muy preocupado por el tema de la idolatría. Ya durante su gestión en el obispado de Arequipa 1635-1640, perfeccionando las instrucciones del III Concilio Límense, dio muestras de su celo inquisidor llevando a cabo algunas extirpaciones en la región de Arica[10]

[8] DUVIOLS; 1986: XXXI.
[9] Idem. 1986. XXXIII.
[10] CASTRO. 1991. 1350.

Es cierto que Pedro de Villagómez en sus Exhortaciones e Instrucciones contra las idolatrías de los indígenas del Arzobispado de Lima, explica las causas de la perseverancia de los naturales en sus idolatrías. También manifiesta que hay una natural disposición a idolatrar, de la cuál él dice: "Se aprovecha el demonio, así como de la rudeza y falta de entendimiento, su torpeza, falta de experiencia y por supuesto de la carencia de la doctrina; y sobre todo la disposición de los indios que respetan las tradiciones de sus padres". Asimismo existían en esa época instrucciones para los curas, advirtiendo las causas del porqué los indios idolatran:

> ... entre ellos entablo el demonio su imperio tiránico, aprovechando su maliga astucia en sujetar a una gente fácil de engañar por ser incipiente, y bruta, y que no sabe resistir; y así vinieron a esta tierra los primeros españoles, hallaron, que entre estos bárbaros estava en posesión de tiempo inmemorial él vio de adorar los indios al demonio. Esta mala semilla echo tan hondas raíces en los indios, que parece que se hizo carne, y sangre con ellos y assi lo defeendientes con el mismo ser que recibieron de sus padres, y en la misma sangre que heredaron, se estampo en el alma, con que viene hacer que aunque ha ciento y treinta y cinco años que tienen predicadores, curas, que pretenden sacarlos de sus errores, no han podido sacarlos de sus corazones...[11]

Igualmente el Arzobispo se extendió a señalar los defectos de algunos doctrineros en la lucha contra la idolatría. Expresa que no solo predicaban contra ella, sino que al entrar en los beneficios se preocupaban más por su interés y sustento temporal, dedicándose a granjerías que el derecho canónico les tenia prohibidos.

Para la vigilancia de estas doctrinas. el visitador de idolatrías tenía poderes excepcionales que el Arzobispo les concedía a dichos funcionarios eclesiásticos con el objetivo de controlar todas las doctrinas. Con poderes completos para visitar las doctrinas, sean de religiosos o clérigos, controlaban además el nivel del conocimiento lingüístico de los curas doctrineros, e incluso estaban autorizados a mudar al doctrinero durante el tiempo de la visita; autorizados a meterse en las doctrinas de regulares, a escudriñarlos, a denunciar sus faltas, su incapacidad, sus abusos etc.[12]

Los visitadores de Idolatrías eran verdaderos jueces eclesiásticos nombrados para el efecto por el Arzobispo de Lima, por eso iban acompañado de un notario y un fiscal.[13] Con tal fin el visitador se instalaba en los pueblos respectivos para a pesquisa de las causas de idolatrías. La visita comenzaba con una misa de "gracia" y de la "idolatría". Ambos textos tenían la función de amonestar a los

[11] DE LA PEÑA MONTENEGRO. 1668. 176-1781
[12] DUVIOLS. 1986. XLVI-XLVIII.
[13] URBANO, ENRIQUE: "Visitas pastorales". En: *La extirpación de la idolatría en el Perú*. CBC. 1999

lugareños a descubrir -dentro de un cierto lapso de tiempo- las costumbres gentilicias y a denunciar "idolatrías" y sacerdotes indígenas. Los delatores no solamente se hallaban exentos de castigo sino también de tributos por dos años, que debían ser pagados por los denunciados.

Cuando uno de estos equipos llegaba a cualquier pueblo, el visitador publicar el "edicto de gracia" que concedía tres días a los indígenas para entregar sus huacas, denunciar a los demás idólatras, hechiceros, etc. Luego ante el visitador se exhibía los ídolos, manifestando a los hechiceros, haciendo un inventario de ellos. Después procedía a sesiones públicas de adjudicación y absolución, seguidas de la cremación de las huacas en la plaza del pueblo y de la destrucción de los adoratorios.[14]

El juez visitador de la idolatría, juntamente con el fiscal y el notario, eran quienes llevaban a cabo las pesquisas y los interrogatorios,como también debían instruir procesos, dictar sentencias y lograr que se aplicaran los castigos.

Por lo general, el visitador exhortaba a los indios y después seguía su camino, mientras que los indígenas volvían a sus antiguas prácticas sin demasiadas molestias. El control que tenía la Iglesia sobre los naturales en cuanto a la asistencia a misa los días establecidos por el calendario católico pretendía ser muy estricto, no obstante los indígenas lograban burlar dicho control. A mediados del siglo XVII los indígenas no aceptaron las normas impuestas por la Iglesia Católica; de manera que las costumbres de los indígenas de vivir "cómo sus antepasados siguió latente...."[15]

Las denuncias. Hechiceria

Los procesos contra idolatrías y hechicerías se iniciaron a raíz de denuncias individuales. La mayoría se efectuaban durante las visitas llevadas a cabo en varias regiones del arzobispado de Lima. Es decir, algunos procesos se originaron en el curso de la visita, y otros fueron instruidos por los propios curas de indios en sus respectivas parroquias, ya que estaban facultados para ello por disposiciones conciliares, lo mismo que para abrir informaciones contra los idolatras notorios. La prédica, la confesión y la administración de los sacramentos estaban a cargo de los doctrineros.[16]

Pero también las acusaciones se basaban en la declaración de un español o en la de un indio, aunque en algunos casos era anónima. Estas denuncias

[14] DUVIOLS. 1986. XXXII.
[15] ver: HUERTAS VALLEJO, LORENZO. *La religión en una sociedad andina. Siglo XVI.* Universidad San Cristóbal de Huamanga. 1968.
[16] ver: LYN, LOWRY. "Religión y control social en la Colonia. El caso de los indios urbanos de Lima 1570-1620" *Revista Allpanchis.* 1988. N°32.

frecuentemente permitían al visitador el descubrimiento de huacas, sacerdotes indígenas e idolatrías. Para obtener las confesiones de los indígenas, el visitador les hacía una serie de promesas. Al denunciante le ofrecía protección de las represalias que podía tomar en contra suya el resto de la comunidad. Le hacía creer que si atestiguaba no sería sentenciado, bien que no siempre cumplía; y en tal realidad habrían muchos indios dispuestos a delatar y cooperar, tratando así de manipular a los naturales y ponerlos en la defensiva. A los indígenas delatores se les otorgaron dos años de exención del tributo.[17]

Las denuncias fueron pronto utilizadas por los indígenas para eliminar enemigos personales y específicamente como armas eficaces en la lucha por el poder.

El acta de acusación iba corroborada mediante el testimonio de algunos indígenas. Enseguida de lo cuál procedían el arresto de los acusados. En muchos casos, sin embargo, el sospechoso ya estaba encarcelado. Era usual que en los presbiterios existiera un espacio reservado para este efecto. De ahí que, al igual que la caza de brujas y brujos en Europa, la visita de idolatrías generó entre los pobladores andinos un ambiente de inseguridad y recelo mutuo.[18]

Los cuestionarios, estaban escritos en concordancia con los concilios, por eso contenían, preguntas relativas a la existencia de hechiceros, amancebamiento y demás pecados públicos. Las informaciones puestas al alcance del visitador por los delatores servían también de base para la elaboración de los interrogatorios de los procesos. De modo qué en ciertas circunstancias las denuncias de antemano determinaban las confesiones de los acusados (o lo que se esperaba que estos "debían" confesar).

Las declaraciones de los testigos, monolingües (quechua-hablantes) estos cuando eran vertidas por un intérprete indígena, que podía ser el fiscal de la visita. Se observaba a menudo una similitud sorprendente entre las diversas declaraciones, reproduciendo casi palabra por palabra, en el documento poco antes o poco después, de las declaraciones de los testigos y las del acusado o de los acusadores.[19]

Por consiguiente las declaraciones eran tomadas a los acusados y testigos por medio de intérpretes, puesto que muchos indígenas de las zonas rurales no sabían el español, lengua en que se redactaban los protocolos de las causas criminales. así podían distorsionar la información.

[17] OSORIO. 1990.162.
[18] ver: SILVERBLATT, IRENE. "Dioses y diablos: Idolatrías y evangelización". En: *Revista Allpanchis.* 1982. Vol. XVI N° 19.
[19] DUVIOLS. 1986. XXXVII.

La mayor cantidad de casos en los documentos de idolatrías son las hechicerías, prácticas religiosas pertenecientes a aquel conjunto de actividades que la iglesia las etiquetaba con la palabra brujería; y de la cual, para la segunda mitad del S. XVII, hacia tiempo que tenía una imagen estandarizada.[20]

Se decía que los brujos eran personas que realizaban maleficios, o mejor dicho, que hacían daño por medios sobrenaturales y que viajaban de noche por los aires. Era una imagen compleja que los españoles trajeron consigo a América.

Es cierto que la persecución de la hechicería responde a una reforma de la vida y costumbres conllevando un fuerte control social. La acción del hechicero se desarrollaba en sanar enfermedades, adivinar, proteger de los ataques sobrenaturales. Había hechiceros hierberos, sanadores para sacar el mal de origen humano, pero sobretodo eran doctores de la idolatría para mediar ante las huacas y los antepasados. En sus oficios utilizaban diversas plantas, como el mastrato, el emeldo y otras hierbas. Emplearon también otros implementos, como ídolos de piedra y cerámica; también coca.[21]

Generalmente las que oficiaban eran mujeres, ya solteras o ya casadas. Casi en todas las crónicas referentes al Incario y aún de la conquista encontramos referencias sobre la función de la mujer en el culto de los peruanos. En el siglo XVII, la mujer no sólo pudo colaborar con el hombre en esto, sino que también pudo convertirse en sacerdotisa.[22]

Ya Peña Montenegro alegaba que los hechiceros, que tienen los oficios de pervertir a los demás indios, debían ser apartados, encerrados en un lugar distante de los demás; y hacerles una pesquisa o información, para que luego el obispo, o el visitador, les soltase ulteriormente de amonestarlos tres veces para obligarlos a la enmienda, pero a los mas perjudiciales, a los sin remedio, los mandaba encerrar; sin dejarles de enseñar la doctrina cristiana.[23]

Como se percibe había una reclusión inmediata de los hechiceros aprehendidos, encerrándolos muy cerca del presbiterio sacerdotal. Al visitador se le advertía no "consienta y se comuniquen con los otros indios". Cada hechicero preso quedaba obligado a ayudar a la comunidad para cancelar la tasa, unas veces hilando, o haciendo alpargatas, esteras u otras cosas. Para los hechiceros más connotados la cárcel del cercado de Lima fue utilizada mayormente para su aislamiento.[24]

20 FLORES. 1991.63
21 Idem. 58.
22 OSORIO. 1990. 191
23 DE LA PEÑA MONTENEGRO. 1668. 187.
24 OSORIO. 1990. 162.

España estuvo, pues decidida a imponer el catolicismo mediante la amenaza, el encarcelamiento, la tortura y la represión en general. La historia de la extirpación es, sobre todo, una historia de represión.[25]

El diálogo entre el juez y el acusado, no se llevaba siempre a cabo tal como fue luego reproducido en los documentos. Esto es obvio en confesiones que se obtuvieron por medio de intérpretes pues, como hemos visto, los documentos no proporcionan el testimonio en lengua indígena, sino solamente la versión en español. No sabemos, pues, si es traducción fiel o no, con la añadidura de la atmósfera de miedo y recelo en que seguramente se llevaron a cabo los interrogatorios, logrando confesiones de personas inocentes. Muchas veces las confesiones de los reos nos enfrentan a escenas impresionantes y conmovedoras. Como es comprensible, tratando de librarse de las acusaciones desmentían desesperadamente.

Los malos tratamientos

Los visitadores de idolatrías usaban muy a menudo la tortura, sin que ello optara para que en algunas ocasiones recurrieran a procedimientos menos brutales.

Los escarmientos más comunes eran los latigazos, (5-200) y el rapado de la cabellera. También el castigo de recorrer la calle principal ataviado grotescamente, a horcajadas de una llama, con la coroza en la cabeza, el torso desnudo, una soga alrededor del cuello y un cirio verde en la mano. Y después de la tercera campaña se añadió la confiscación de bienes, donde el embargo fue a menudo la primera medida adoptada por el juez visitador. Cuando consideraban que algunas de estas declaraciones no satisfacía, se aplicaba el "auto del tormento". Procedimiento que se utilizaba ya desde antes de que Villagómez lo autorizara en sus exhortaciones. Utilizaban muy frecuentes la llamada "cuestión tormentos de cordeles", apretándolos progresivamente en las piernas o en los brazos del acusado; antes se avisaba de que, en caso de lesión o muertes; sería el único responsable por su obstinación. Sucedía a veces, como lo prueban ciertos expedientes, que la tortura dejaba invalidó al acusado. Pero hubo casos, sin duda, en que la represión contra las manifestaciones de las religiones andina fue buscada por medio de la persuasión y no de la fuerza.[26]

El hecho de que en varios casos, la tortura se aplicara a los presuntos "Idolatras", deja en claro que la principal función de ésta consistía en crear culpables. Por lo demás, dichos métodos represivos no fueron inventados para aplicarlos por primera vez en el Perú, sino que eran prolongaciones de sistemas

25 Idem. XXXVII-XXXVIII.
26 DUVIOLS. 1986. XXVIII y AVENDAÑO, FERNANDO. *Sermones de los misterios de nuestra Santa Fe Católica, en lengua castellana y la general del Inca. Impugnase los errores particulares que los indios han tenido.............* Lima 1649. Jorge Lopez de Herrera, impresor del libro.

ya establecidos en el antiguo mundo, donde los utilizaban para lograr los mismos fines. Por lo general, cada doctrina se ocupaba de encarcelar a sus acusados, para ser explotados por los religiosos en la confección de ropa y otras cosas en provecho de los jueces. En algunos casos, tales cárceles se convirtieron en verdaderos obrajes eclesiásticos.[27]

Muchas veces los acusados se escapaban y se trasladaban a Lima, donde se presentaban al arzobispado esperando ser juzgado más equitativamente.

Lo más importante de la extirpación de idolatrías durante el S. XVII en el arzobispado de Lima, es el referente a los datos acerca del sistema religioso vigente en los núcleos de la vida andina, que son imprescindibles para el conocimiento de las religiones nativas.

Proceso contra Magdalena Condoriana

El testimonio que hoy presentamos comprende lo actuado en el anexo de la Villa de Cañete, llamado Lunaguaná. Se trata de una causa de hechicería e idolatría seguida contra la indígena Magdalena Callao en los años de 1661 que consta de 26 folios útiles.[28]

El personaje en cuestión encargado de la averiguación fue el visitador Juan Sarmiento de Vivero por encargo especial del Arzobispo Pedro de Villagómez. La misión que se le dio para la extirpación y castigos de las idolatrías y supersticiones existentes entre los autóctonos indios de la villa de Cañete. Como tal juez procedió a las averiguaciones de los idolatras. Pero antes mencionemos que del total de expedientes registrados para el S. XVII en el arzobispado de Lima, 54 corresponden al visitador don Juan Sarmiento de Vivero.[29]

Al iniciar un proceso, **Sarmiento de Vivero** estudiaba meticulosamente las denuncias y los testimonios de los testigos. Basándose en rumores, suposiciones y sospechas iba construyendo el interrogatorio. Lo que trataba de comprobar es la culpabilidad de los acusados; para lo cual intentaba desconcertar y confundir de diferentes maneras a los sospechosos, por ejemplo impidiendo que se comunicaran con otras personas o careándoles en el interrogatorio y sometiéndoles a la tortura para arrancarles una confesión.

La carrera eclesiástica de este personaje nos ilustra sobradamente las quiebras que sufrían las directrices pastorales puestas en manos de unos ministros más preocupados por los beneficios materiales que por la ley de Dios. Es decir, este

[27] OSORIO. 1990. 162.
[28] Sección Causas de Hechicería. Archivo Arzobispal de Lima.
[29] Mencionado en los documentos como Visitador Eclesiástico y además revisando la documentación de Capítulos aparecen muchas denuncias por parte de los indígenas, participando en la economía de las doctrinas.

personaje en cada doctrina que visitaba cometía con sus ministros abusos, cómo el de entrar a las huertas de los indígenas para sacarles costales de manzanas.

El propio visitador llevó tres cargas para venderlas en Lima. Y el séquito del visitador, además dejó embarazadas a las indias solteras que estaban presas. Tales son sólo algunos de los tantos testimonios que arrojan otras fuentes documentales existentes en el Archivo Arzobispal de Lima. Muchos acusaron a este visitador.

Como decíamos atrás, este es un testimonio de idolatría contra la hechicera Magdalena Callao. En los primeros folios aparece la causa de denuncia hecha por Alonso Velásquez, es capitán y natural de la villa de Aracena de Sevilla, residente en Lunaguaná. tenía unos 55 años de edad. El nos dice que hubiese escuchado decir a muchas personas que la hija de don Francisco Laxaluana estaba enferma y que dicho principal hubiese llamado a la india llamada Magdalena Condoriana Callao para que curase a su hija enferma. Tampoco escuchó que en sus prácticas utilizase el sango que después iba a ofrecerlo a una peña.

La referida peña, al parecer, exhibía cientos de figuras pintadas por los indios que en ella idolatraban. Se supo que un día el capitán don Diego Gallegos, siendo corregidor del partido, trató de derrumbar dicha peña, pero no pudo por estar pegada o adherida al mismo cerro.[30]

Acerca de la citada Peña, se conoce que la consideran como un Dios Andino, era, pues, de piedra y que servía de guardián de la familia, de los cultivos, etc.[31]

Pedro Sánchez de las Cuebas, natural del pueblo de San Martín de Quebedo -en las montañas de Burgos- España, residente en la aludida doctrina de Lunaguaná, corrobora la información de arriba. Agrega que está indígena ejercía como curandera y que estando una vez enferma la hija de Don Francisco de Laxaluana, gobernador de dicho pueblo, fue llevada la citada Magdalena a su casa para curarla. Utilizó en su práctica el sango, parte del cual ofrecía a los parientes de la enferma para que lo comiesen para alcanzar la mejora de la salud. El mismo declarante expreso que la curandera fue a una peña conduciendo el sango, preguntándole a la peña en referencia si aquella muchacha, hija de su hermano, había o no de morir.[32]

Asimismo Alonso de Casas, teniente de este valle, de 50 años de edad, dijo que vio a la india Magdalena andando de la mano con la enferma por las calles derramando cenizas, que llevaba en un mate. Que también llevando sango, para darles de comer a todos sus parientes.[33]

[30] Idolatría. IV:1. 1661. f.4.
[31] OSORIO. 1990.163.
[32] Idolatría. IV:1. 1661. f3-4
[33] Idem. IV:1. 1661. f11.

Por su parte, Pedro Ramírez de Berrio, alguacil y natural de este mismo valle, de 52 años de edad, señaló que a su madre, doña Jacoba, la dicha Magdalena le llevó igualmente el sango para que comiese. Pero que la citada Jacoba se negó increpándole ser aquello una cosa de los antiguos, y cuya costumbre ya no valía la pena continuarla. Fue corroborada está información con la propia madre y otros testigos.[34]

Al parecer el visitador quería saber quienes habían colaborado con esa práctica antigua. Hay que recordar que para un indígena era en esos momentos casi obligatorio olvidar todas sus tradiciones, sus prácticas cotidianas. Finalmente la acusada fue traída ante el visitador con asistencia del padre Fray Juan Francisco, de la Orden de San Francisco, cura de la San Juan Bautista de Guarco, anexo de Lunaguaná. Lo sometieron a la confesión por intermedio de un intérprete.

En su confesión Magdalena Condoriana Callao dijo: que era natural del pueblo de Lunaguaná, mencionó la verdad en lo que respecta al Sango, en la fecha en la que estuvo enferma la hija de su hermano. Menciona que el sango estaba hecho con harina de trigo mezclado con sangre de llama. A dicha sustancia le reputaban excelente para los ojos enfermos de la mencionada mujer, y que tenia planeado darlo de comer a cuatro personas, familiares de la niña, en cuyo nombre eran a doña Angela, india, mujer del gobernador de Chincha; a doña Juana mujer de don Francisco Laxaluana gobernador del pueblo y madre de la muchacha. También a María Tintona y a Juan Tinton. Y finalmente a doña María Jacoba, si bien esta no lo quiso comer. La acusada aceptó que derramó cenizas en la noche a la hora de las animas, para que los antiguos no llegasen a donde estaba la muchacha enferma. Y aseguro ser una práctica que los antiguos lo hacían. Y por último manifestó que sí preguntó a la peña sobre si se iba o no a curar la muchacha, respondiéndole "el oráculo" que la enferma había de morir en la tarde[35]

Sin embargo, esta rabiosa represión ideológica, calificada hoy de etnocidio o asesinato de los elementos culturales, no generó los frutos buscados por el Estado colonial. Las prácticas andinas persistieron en el clandestinaje, lo que la propia iglesia tuvo que admitir a fines del S.XVII, aceptándolas ya no cómo "Idolatrías" sino como simples y meras supersticiones solamente.

Como lo dejo escrito Peña de Montenegro, todos los españoles tenían a los indígenas por cristianos, pero lo que realmente había ocurrido era un formidable sincretismo religioso y una extraordinaria reinterpretación de ideas[36]

34 Idem. IV:1. 1661. f24-23.
35 Idem. IV:1. 1661. f24-25.
36 DE LA PEÑA MONTENEGRO. 1668.

Con todo, lo más importante de los informes de los extirpadores de idolatrías constituyen fuentes de primera importancia, en múltiples puntos mucho más valiosas que de las propias crónicas. La clave de su valor reside en que describían todo lo que hallaban, anotando hasta lo que oían. Por lo que al fin y al cabo se comportaban como destructores pero al mismo tiempo en los memorialistas de las ideologías andinas de los siglos XVI y XVII. Por cierto, son informes que carecen de análisis y de reflexión ; pero esto es, justo, lo que les otorgaba más validez, porque en gran parte transcribían lo que ellos observaban y escuchaban, sin aditamentos interpretativos que hubieran cambiado el significado de los relatos y objetos.

Por eso ya Raúl Porras Barrenechea notable historiador mencionaba a los extirpadores de Idolatrías como "arqueólogos al revés", ya que primero investigaban y describían con minuciosidad las estatuas y monumentos, para luego desaparecerlos.

Finalmente estos documentos que tenemos en los repositorios o archivos del Perú, son muy valiosos para el estudio de las sociedades andinas. Vale la pena reflexionar en torno a su contenido.

BIBLIOGRAFIA

ACOSTA, Antonio
1987 "La Extirpación de las idolatrias en el Perú, origen y desarrollo de las campañas".En: *Revista Andina N°1, Año 5*. Lima. P. 171.

ANGULO, Domingo
1936 "Los Concilios Limenses". En: Rev. Histórica. Tomo X y XI. Lima. P.37

CASTRO, Victoria
1991 "Un testimonio de extirpación de idolatrías en Atacama, siglo XVII". En: Revista Historia y cultura. N° 20. La Paz. Pp: 131-150

COSME, Bueno
1951 Geografía del Perú Virreinal (siglo XVIII) 1764-1770. Publicado por Daniel Valcárcel. Lima.

DAMMERT B., José
1972 "Procesos por supersticiones en las provincias de Cajamarca en la segunda mitad del siglo XVII". En: Rev. Allpanchis. N° 6. Cuzco.

DORSINFANG-SMETS, A.
1955 "Contactos de cultura y problemas de aculturación en Suramérica". En: Revista América Indígena. Vol. XV, N° 4, México. Pp 89-127.

DUVIOLS, Pierre
1977 La destrucción de las religiones andinas. Universidad Nacional Autónoma de México. México.

1986 Cultura andina y represión. Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías. Cajatambo, Siglo XVII. CBC- Cuzco.

FERNANDEZ GARCÍA, Enrique
2000 Perú Cristiano. Primitiva evangelización de Iberoamérica y filipinas, 1492-1600 e Historia de la iglesia en el Perú, 1532-1900. Edit. PUCP-Perú. Lima.

FLORES E., Javier
1991 "Hechicería e idolatría en Lima colonial S. XVII". En: Poder y violencia en los Andes, compilador Henrique Urbano. CBC- Cuzco.

GARCÍA CABRERA, Juan Carlos
1994 Ofensas a Dios, pleitos e injurias: causas de idolatrías y hechicerías. Cajatambo siglos XVII-XIX. CBC- Cuzco. P.562

GAREIS, Iris
1992 "Brujos y brujas en el antiguo Perú: Apariencia y realidad en las fuentes históricas". En: Revista de Indias. Vol. LIII, N° 198. Lima

1992 "Religión popular y etnicidad: La población indígena de Lima colonial". En: Rev. Allpanchis. N° 40, Año XXIII. Lima. P 117.

GUSHIKEN, José
1973 "La extirpación de idolatría en Santiago de Carampoma". BIRA. N° 9. Lima. p 165.

HUERTAS VALLEJO, Lorenzo
1981 La religión en una sociedad andina, siglo XVI. Universidad San Cristóbal de Huamanga. 1968. Cuzco.

LYN, Lowry
1988 "Religión y control social en la Colonia. El caso de los indios urbanos de Lima 1570-1620" Revista Allpanchis. N°32. Lima.

MÁLAGA MEDINA, Alejandro
1988 Reducciones Toledanas en Arequipa (pueblos tradicionales). Biblioteca de autores arequipeños. Publiunsa. Arequipa.

PEÑA MONTENEGRO, Alonso De la
1668 Itinerario para parrochos de indios, en que se tratan las materias más particulares, tocantes a ellos, para su buena administración.... Con Licencia. En Madrid. Por Joseph Fernández de Buendía. Año M. DC. LXVIII. Madrid.

SILVERBLATT, Irene
1982 "Dioses y diablos: Idolatrías y evangelización". En: Revista Allpanchis. Vol.XVI N° 19. Lima.

TRUJILLO MENA, Valentino
1963 La legislación Eclesiástica en el Virreinato del Perú durante el siglo XVI. Librería e Imprenta Gil. Lima. P. 130.

URBANO, Enrique
1999 La extirpación de la idolatría en el Perú (1621)/ Pablo Joseph de Arriaga; estudio preliminar y notas de Henrique Urbano. CBC. Cuzco. P. 336.

LA PINTURA DE LOS INCAS, UN ARTE OLVIDADO

Juan José Pacheco Ibarra
Universidad Nacional Mayor de San Marcos

En la historia muchas veces se olvida todo aquello que no deja una marcada huella de su existencia, al parecer eso es lo que sucedió con la pintura inca, cuando hablamos de arte en el Tahuantinsuyo, se hace abundante mención acerca de la arquitectura de los incas, la textileria, la cerámica y la poesía, pero acerca de la pintura no tenemos la misma suerte, esto se debe a la falta de fuentes. Por eso la pintura de los incas ha sido un arte olvidado, de no ser por los investigadores, podría ser un arte olvidado por el común de la gente, pues muchas de estas pinturas y representaciones lamentablemente se perdieron para siempre.

Los testimonios pictóricos de otras culturas tuvieron una mejor suerte, en el caso de los aztecas, por ejemplo, mucha de su iconografía y representaciones pictóricas sobrevivieron, aunque con pocos originales, las copias y representaciones que se tienen son abundantes, lo que hace posible un estudio profundo y una difusión muy amplia.

En el caso de los incas por el contrario no se han conservado muchos testimonios, la iconografía más parecida a lo que se podría considerar como pintura entendido de la forma occidental, esta ilustrada en la obra de los cronistas Martín de Murua y en la obra de Guaman Poma.

Tomemos como punto de inicio los siglos XVI y XVII, periodo sobre el que existen más datos y momento en que se inicia el cambio en los sistemas de representación, cuando los hombres andinos cambian su forma de expresión pictórica bajo la influencia europea.

La forma de representar el mensaje es diferente en cada cultura, sin embargo, en el fondo el discurso andino que venía desde el Tahuantinsuyo se mantuvo vigente, es decir se reinterpretó y se ajustó usando los sistemas de representación europeos.

¿Qué es lo nos queda de testimonios acerca de la pintura inca?

Lamentablemente no mucho, los primeros cronistas preocupados por el incario, los más cercanos a la época del Virrey Toledo, sintieron gran interés por estos temas, muchos de ellos vieron, y hasta describieron estas pinturas, pero mayormente no las representaron, ninguno de estos autores describe que aspecto tenían, sino más bien mencionan la información contenida en las imágenes.

Algunas investigaciones sobre este tema se iniciaron en el siglo XIX, y se vieron limitadas por la falta de fuentes, no olvidemos que la forma de estudio

historiográfico de esa época se basaba en la erudición, lo que no admitía estudios hipotéticos -de deducción- sino más bien basados en pruebas físicas, pero dejaron planteada una preocupación por este estudio.

Actualmente se acepta la idea del uso de fuentes indirectas, una imagen no sólo se fija en algo físico, también impacta nuestros sentidos y nuestros recuerdos, de manera inconsciente o por convención artística; las imágenes creadas y difundidas por los incas en el Tahuantinsuyo sobrevivieron por lo tanto de otras formas.

¿Qué es lo que representaba la pintura inca?

Aquí tenemos que ir con cuidado, no podemos estudiar o intentar hablar sobre la pintura inca aplicando estrictamente la visión europea del arte, consideremos primero el caso de lo que los cronistas mencionaron como pintura histórica, la cual no fue una representación de un hecho ocurrido realmente, muchos de los temas ilustrados debieron ser leyendas y mitos, en pocas palabras las representaciones ya sean naturalistas, o abstractas, estaban orientadas a la fijación de los arquetipos. En el caso de lo cotidiano la pintura contenía símbolos que aun no han sido descifrados.

Cuando se estudia la pintura inca, debemos hacerlo desde una perspectiva de la historia del arte occidental, sin embargo, estos estudios únicamente son totalmente validos con las representaciones incas del periodo colonial y no con las prehispanicas. No defendemos una visión nihilista del mundo andino, hay que recordar que la apreciación que se hace de la cultura andina ha sido hecha desde occidente desde donde existieron muchos enfoques y tradiciones artísticas muy desligadas a los términos que aquí sucedían.

Sobre estas últimas existen las tradiciones orales y la mención de aquellos que de una u otra forma tuvieron contacto con las fuentes directas, cuyos testimonios nos hacen presumir que la pintura de lo incas fue más que un arte -como lo entendieron los occidentales- más allá de lo meramente estético, es también fuente "histórica", un medio político de representación, forma de registrar los arquetipos y categorías simbólicas.

Además de esto debemos entender que al iniciarse la conquista se designó como pintura en general a todos los géneros pictóricos encontrados y vistos por los españoles, ya sean estos lienzos, objetos tales como tablas, telas y queros, no se hizo una distinción. Cuando los cronistas nos hablan de pinturas, se referían a todo arte pictórico que tenia similitud con lo que ellos conocían como tal.

Carácter del arte pictórico andino.-

Tal vez el sistema de representación mas usada en la cultura andina fue el abstracto, como apunta Tom Cummins:

El arte encontrado por los españoles en el Perú era, en su mayor parte abstracto y la única forma como este corpus de imaginería entró en la conciencia europea fue a través del texto. El arte andino no ilustraba figurativamente ideas y, por lo tanto, no podía siquiera ser usado para ilustrar, por sí mismo, aquellas ideas a una audiencia europea. El arte andino requería ser explicado o, mejor aun, traducido a una forma textual mas que ser reproducido como ilustraciones.[1]

En pocas palabras el arte abstracto andino, mas que representaciones contenían mensajes, lo que los europeos debieron hacer era captar este mensaje, decodificarlo y adaptarlo al sistema de representación occidental. De esta forma lo que pintaron los artistas indígenas no fue una creación "europea", lo que pintaron fue la representación simbólica de los arquetipos que se mantuvieron vigentes a través de los géneros de la tradición oral, y que debió traducirse al genero de la tradición escrita en tiempos de la colonización.

Pero no debemos olvidar la existencia de una representación naturalista de la pintura inca, la cual por ser más comprensible para los españoles ha sobrevivido a través de los documentos escritos, estas trasmitían en forma directa el mensaje, es decir hacían innecesaria la decodificación del sistema de representación andino al occidental.

De lo que podemos estar seguros es que ambos sistemas trasmitieron arquetipos o ciclos míticos y no acontecimientos históricos puntuales.

Etapas de la pintura inca.-
Claramente se distinguen dos periodos:

Etapa Pre-hispanica: es decir la pintura desarrollada por los incas antes de la conquista.	Prima claramente la pintura abstracta, motivos con carácter simbólico.	Pinturas en murales tablas, paños, killcas, tocapus, keros y cerámica.
Etapa colonial: es la pintura inca colonial durante y después de la colonización. Pintura naturalista,	figurativa, influida por el modo occidental de ejecución de la pintura. Pinturas en lienzos, a manera de cuadros. Ej:	las pinturas que mando hacer el virrey Toledo, o las acuarelas de Martín de Murua.

[1]Cummins, 1992: 90.

La pintura inca y sus fines políticos

La pintura inca fue más que un arte, si entendemos la palabra arte de acuerdo a la conceptualización europea, pues lo artístico y los motivos en verdad tenían un significado que iba más allá de lo meramente estético y reprèsentativo, tenia un fin utilitario y político. La pintura recibe su mayor impulso durante el gobierno de Pachacutec. Como señala el cronista Sarmiento de Gamboa:

> ...con mucha diligencia escudriño y averiguo las historias de las antiguedades desta tierra, principalmente de los ingas, sus mayores y mandolo pintar, y mando que se conservasen por la orden que dije cuando hable del modo que hube en el examen desta historia Sarmiento de Gamboa,1942:46-47.[2]

Esta preocupación que tuvieron por el "pasado" los gobernantes Incas, en especial antes de la expansión imperial no fue una cosa desinteresada. Al empezar el Tahuantinsuyo con Pachacutec, hay una alternancia total del carácter de la dirigencia, se cambia el culto y la religión cusqueños, y parte de la preocupación por rescatar el pasado mítico estaba en adaptar y difundir las leyendas de fundación que justifiquen la dominación inca, y le den un sentido de unidad a la población del imperio.

Un ejemplo aun más claro sobre el uso político que tuvieron estas pinturas, lo podemos encontrar en los escritos del Inca Garcilaso de la Vega, cuando nos habla de una antigua pintura mural del tiempo del Inca Viracocha, y que conmemoraba la victoria de este ultimo sobre los Chancas:

> ...mando a pintar (Viracocha) dos aves que los indios llaman cuntur (...) Dos aves de éstas mandó pintar, la una con las alas cerradas, y a cabeza baja y encogida, como se ponen a las aves por fieras que sean cuando se quieren esconder; tenía el rostro hacia el Collasuyu, y las espaldas hacia el Cozco. La otra mando pintar en contrario, el rostro vuelto a la ciudad y feroz con las alas abiertas, como que iba volando a hacer alguna presa. Decián los indios que un cuntur figuraba a su padre que había salido huyendo del Cozco, e iba a esconderse al Collao; y el otro representaba al Inca Viracocha que habia vuelto volando a defender la ciudad y todo su imperio Iwasaki: 1986: 66..[3]

[2]Sarmiento de Gamboa,1942:46-47.
[3]Iwasaki: 1986: 66.

Esta pintura además de conmemorar un hecho "histórico" como fue la derrota de los chancas, un hecho primordial y punto de inicio de la expansión imperial, este momento fue rodeando de muchos elementos simbólicos. A través de estos motivos pictóricos se buscaba hacer recordar a la población sobre el poder de los Incas, la representación hecha en base a dos aves (cuntur), nos da idea que fue una lucha entre fuerzas iguales y que el "cuntur" Inca fue el vencedor; sin duda una forma de mostrar el poder que comenzaba a adquirir este naciente imperio.

Las pinturas y las tradiciones orales.-

¿Que relación tuvieron las pinturas con las tradiciones orales? Para tratar esta parte vamos a tomar una clasificación que elaboró Wedin[4], 1964: 34. sobre las tradiciones orales, este autor clasificó las versiones de la fuente oral en varios tipos:

Según Wedin:

> se pueden distinguir diferentes formas de tradición oral. Formalmente podrían enumerarse cuatro: la genealógica, la oficial publica, la oficial-clandestina y los recuerdos personales.

Genealógica (A) Cada inca llegó a ser tronco de un linaje ("ayllu real", panaca) que conservaba su genealogía a través de la tradición oral.

Tradición oficial publica (B) Se utilizaron los famosos quipu-camayocs, cuya función era de repetidores de la tradición oral en colaboración con los cantautores. Apoyándose en quipos y cantares estos oficiales hacían continuar, de época en época, la historia de la serie de soberanos y sus hechos.

Tradición oficial clandestina (C) Existió un sistema de censura: así un soberano que no estaba a la altura de los requisitos exigidos en cuanto a bravura y condiciones de estadista llegó a ser "olvidado", salvo que su nombre fuese indispensable para un número total correcto de los soberanos. Así no lo hicieron sin embargo, los cantadores que estaban encargados de cantar sobre los antecesores ante el Inca reinante para proporcionarle la experiencia acumulada. Eran los interpretes de la tradición

[4]WEDING 1964: 34.

oficial-clandestina. Cantarían tanto de éxitos como de contrariedades. La escasez de material de este tipo "personal" acerca de los soberanos tempranos indica que no hemos recibido gran cosa de esta clase de tradición. Lo que sabemos es lo que de ella nos cuenta Cieza. Afirma que se cantaba sólo ante ei Inca reinante. No hay motivo para creer, pues, que los cronistas españoles consiguieran enterarse de ella; ni siquiera Cieza pretende haber sacado información de tal origen.

Recuerdos personales de los indios (D) Forma de tradición menos organizada pero más divulgada, memorada en una o dos generaciones, mas o menos – pueden aparecer como menos torcidos que los datos procedentes de la tradición genealógica y oficial-publica, exhiben éstos otros defectos. El más importante es que como esta forma no es tan organizada en cuanto' a expresiones y modo de conservación, no tiene, tampoco, tanto alcance hacia atrás. En tal sentido las formas de tradición antes mencionadas(A, B y C) son superiores.

Intentemos encontrar la correspondencia de cada forma de tradición oral relacionándola con una forma de pintura. El esquema equivalente sería más o menos el que sigue:

Genealogía Quizá la forma más característica de representación de este arte fue a través de las pinturas de las panacas del Cuzco.[5] Sin embargo este arte sirvió para registrar la genealogía real de los incas de una forma clara. Una vez iniciado el cambio de los sistemas de representación se busca mostrar las genealógicas de una forma europea usando el sistema basado en los arboles genealógicos y las series de sucesión.

La pintura con fines de registrar la genealogía fueron patrimonio de todas las panacas, es por eso que en su representación colonial, algunos curacas y descendientes de incas intentaron probar su linaje usando pinturas que se adaptaban a los moldes europeos. Se podría decir que este tipo de pintura es el más caracterizado, del que se tiene mas información, por su razón de ser, pues los demás tipos de pintura perdieron o transformaron su funcionalidad una vez empezado la dominación española.

[5]Ver el estudio de Fernando Iwasaki

Oficial Pública Al parecer los quipucamayos y los géneros de narrativa prehispanica como los mencionados anteriormente cumplieron la misma función que en la pintura. En este tipo de tradición podemos ubicar: las pinturas en peñas, y las pinturas dirigidas al pueblo con fines politicos-discursivos e ideológicos.

Tradición oficial clandestina Quizá sea esta la pintura menos conocida, pues su uso era restringido a la nobleza Inca, como forma de registrar los hechos acontecidos y la experiencia acumulada, esta tradición se desligaba de los ciclos míticos difundidos al pueblo a través de la tradición oral publica; en la tradición oral clandestina se buscaba más probablemente que la representación haya sido muy abstracta y solo pudiera ser reinterpretada por los amautas y quipucamayos. Esta es la pintura que se mando a hacer a partir de la época de Pachacutec, sobre tablas de la que tanto se ha hablado. Según Teresa Gisbert "Seguramente las telas de Toledo, a las que nos referiremos mas adelante, tuvieron que ver mucho con las mentadas tablas de Pachacutec".[6]

Recuerdos Personales de los indios No hay muchas referencias, los recuerdos personales y las tradiciones debieron ser conservados de forma únicamente oral.

La correspondencia entre los tipos de tradición oral y los tipos de pintura, tuvieron como base la transmisión de los discursos y para esto se usaron también los géneros narrativos prehispanicos como los ha denominado Margot Beyersdorff. Muchos de estos cantos orales quedaron guardados parcialmente en las crónicas y al parecer son las huellas de un conjunto mayor, que no se conservó por la ausencia de un sistema de escritura de la manera occidental que los fijase.

En este campo se ha avanzado realmente poco, sin embargo ya se han definido dos posibles géneros narrativos, el hecho que no existan de manera pura en las obras de los autores no quiere decir que no se pueda tamizar el material de las obras para encontrar sus género.

[6]Gisbert, 1978: 46

Huqaripuni	Huwarikuyna
En la visión española equivale al cantar histórico. Tenia una importancia singular pues era el relato oficial de origen que justificaba la legitimidad del imperio inka. Su finalidad era comunicar a un publico, acerca de un acontecimiento pasado, se refería ostensiblemente a la historia oficial del imperio. Un ejemplo: de este genero: el mito de Pacariqtampu o los hermanos Ayar.	Equivale al Cantar de gesta en la visión española.[7] Puede ser que estas fábulas hayan sido recitadas por los curacas o gobernadores menores en sus comarcas con el fin de instruir al hombre común.

Cuando ocurrió la conquista española, es a través de la imposición del sistema de representación occidental donde los artistas nativos tuvieron que adaptarse a la manera de pintar de los españoles, y se perdieron las funcionalidades del arte pictórico pre-hispanico.

La pintura de los queros.-

Otro lugar donde se expresó la pintura inca fue en los motivos de los queros, la pintura en estos es más abundante. El problema es que gran parte de estos utensilios no han sido fechados con precisión.

> la forma más usual en que los Incas usaron la pintura es para decorar los famosos queros, algunos de los cuales son anteriores a la conquista y otros coloniales, perdurando su uso hasta el siglo XIX, como se demuestra en algunos queros cuzqueños que tienen la imagen del libertador Bolívar. El arte de decorar queros era algo tan rígidamente establecido que no es posible percibir en él una evolución, de tal manera que de muchas piezas se duda si son anteriores o no a la conquista.[8]

Los queros fueron más que simples recipientes para beber, tuvieron un gran significado simbólico en los ritos y las ceremonias oficiales de culto. Muchos de los queros han conservado dibujos, y motivos interesantes. Los primeros queros tuvieron los clásicos motivos geométricos incas, pero luego notamos un cambio en la composición de los motivos, se pasa de la representación de motivos geométricos y abstractos a una representación pictórica naturalista.

[7] Beyersdorff, 1986:502.
[8] Gisbert, 1978:46.

¿Qué fue lo que sucedió? Hasta el momento los estudios acerca de los queros están en una fase técnica, es decir, se estudia la forma y los motivos de manera cuantitativa y no cualitativa.

Al parecer los sistemas de representación occidentales fueron adaptados por los indígenas y quero-camayocs y comenzaron a dejar de utilizar la forma andina de representación abstracto-geométrica para adoptar el sistema de representación europeo, es por eso que a partir de los primeros años de la conquista se comienzan a pintar los motivos de manera figurada, representando plantas, animales, hombres, escenas de la vida cotidiana, ceremonias y grandes episodios mitológicos, todo esto utilizando los sistemas de representación occidental, en el fondo el mensaje no había cambiado, los ciclos míticos sobreviven a través de los medios de la tradición oral, los quipus, killcas y tocapus.

Los queros eran objetos que llevaban en sus motivos mensajes muy claros, es curioso fijarse que la mayor área de difusión de los queros a nivel del Tahuantinsuyu coincide con la misma zona en que se llevó a cabo la mayor influencia cultural. Los queros, pintados con motivos, ya sean abstracto o naturalistas servían para transportar y difundir estos mensajes del poder cuzqueño.

La decoración a base de escudos y bustos era propia de la época en que fueron pintados; por esta razón podemos hablar de la infiltración de motivos españoles en esta artesanía, pero no viceversa. Qué el arte de los queros no haya influido en la pintura virreinal puede tener una posible explicación en lo siguiente:

> los incas conocían la pintura mural y es en todo caso la influencia de esta pintura la que hay que buscar, y no la complicada técnica de hacer queros que pasó probablemente a la decoración de los muebles. Esta pintura mural fue conocida por los conquistadores; desgraciadamente poco queda de ella, por lo que no es posible decir hoy si los pintores cuzqueños conservaron algo de este antiguo arte.[9]

¿Quiénes fueron los pintores?

Rostworowski cita extensamente en su articulo "Pescadores, artesanos y mercaderes costeños en el Perú prehispanico" un documento procedente del licenciado Falcón (18). En el se enumeran los profesionales prehispanicos en la costa, es decir, los llanos yungas, y en el altiplano, y tanto para los yungas como para la sierra se menciona la profesión de Quero-camayoc (19). Estos especialistas en el trabajo de la madera no se dedicaban sólo a la fabricación de queros, es decir de vasos de madera, sino probablemente también de otros artículos

[9] Gisbert ,1978:47..

del mismo material. Estos eran en parte pintados, como demuestran los datos de Guaman Poma de Ayala sobre las profesiones del imperio inca:

> Hordenamos y mandomos que todos los oficiales que no sean ociosos ni peresosos, asi los dichos que tubieren cargo de beneficios, gobernadores, pontifises y saserdotes y señores grandes que manda la tierra y de artifices pintores que pintan en paredes y en quero y en mate que le llaman – cusco ilinpec amauta como oficiales Llacllac-quiro camayoc carpintero".[10], Verena. (Rostworoski, citando a Guaman Poma. 1975: 328)

Este tema sobre la relación de los quero-camayocs y los pintores de tablas es aun muy discutida, María Rostworoski a través de la documentación nos muestra una relación muy directa entre ambos oficios:

> Nos gustaría aun mencionar que la pintura que Guaman Poma describe como tarea del quero–camayoc (21), tiene una larga tradición en el área andina. Entre los objetos pintados se encuentran idolos, calabazas, jarras, murales, abrigos, remos rituales, etc. Ver Rostworoski 1975: 339.

Sin embargo otros especialistas como Teresa Gisbert creen lo contrario:

> No hay indicio de que la técnica para pintar queros se haya aplicado a la pintura de caballete; tampoco hemos encontrado nada que indique un contacto entre el arte de decorar estos vasos de madera y la primitiva pintura andina.[11]

En pocas palabras los quero camayoc, o hacedores de queros, por conocer ampliamente el simbolismo abstracto inca, también pudieron ser los autores de las pinturas, no se especifica a que tipo de pintura se refiere, lo cierto es que al menos estos especialistas tenían el conocimiento de las técnicas que se requerían para reproducir estos motivos pictóricos, tanto en un quero como en un tocapu o killca.

De lo que no podemos dudar es que fueron especialistas los que hicieron estos trabajos.

¿Fueron estos especialistas los mismos que hicieron las pinturas de Murua y Toledo? No podemos asegurarlo aun, es posible que los españoles conocieran el valor de su trabajo, y por eso les encargaron la elaboración de diversas obras.

---

[10] Citado por Liebshner

[11] GISBERTH JOSE DE MESA 1978:46. [pero veamos en el libro de Verena Liebshner que cita a Rostworoski, donde dice que los pintores de queros también eran pintores de murales].

Pero ni en la crónica de Guaman Poma de Ayala ni en otros documentos se encuentran datos que permitan concluir si aquellos especialistas en el trabajo de la madera se reunían en determinados poblados, dedicados a producir Queros para el Inca.

Los pintores al parecer tenían la condición de mismas especialistas del estado Inca, una vez ocurrida la conquista del Tahuantinsuyo y durante las primeras épocas del régimen español, este oficio se mantuvo, es decir los pintores en su mayoría seguían teniendo esta condición de mitmas. Como lo pone en evidencia el Virrey Toledo en una de sus cartas.

> no los he osado ynbiar[las pinturas] sin licencia, que no es gente con quien es menester hacer más asiento que dalles la comida y la manta con que se cubren.[12] (Carta del virrey Toledo a Su majestad. Cuzco, 10 junio 1572, en AGI, Lima 28b, folio 133-133v).

Esto nos hace deducir que los artistas que reunió Toledo para pintar los lienzos enviados a España eran mismas, sin embargo estos se diferenciaron de los que ejercieron su oficio en el Tahuantinsuyu, pues todos ellos habían recibido la influencia occidental y ya conocían la forma de pintar de los españoles, para sus trabajos debieron haber usado los convencionalismos occidentales.

Se ha hablado de la influencia renacentista en estas primeras pinturas, lo cual puede ser parcialmente correcto, pues las pinturas que muestran fuerte influencia renacentista no fueron hechas en el Perú, en las primeras épocas se tomó únicamente elementos tales como la disposición y el método constructivo, no así la forma del trazo o de la representación pictórica misma, la famosa portada de la crónica de Herrera[13] donde se ve a los Incas pintados con atributos renacentistas es un trabajo que se hizo en base a los cuadros que envío el Virrey Toledo a España, es decir es una representación europea desligada totalmente de la pintura nativa, que por entonces se estaba desarrollando y que iba evolucionando hacia las primeras escuelas artísticas de América.

---

[12] Marco Dorta: 1975: Pág. 70.

[13] Cummins, Tom. Pág. 99. "Sin embargo, a pesar de toda la corrección iconográfica de estas imágenes, ellas no están tomadas de representaciones andinas de reyes Incas, sino más bien de pinturas europeas coloniales que representan como hubieran lucido los reyes Incas usando técnicas de representación renacentistas. Esto significa que Herrera tomo como fuente una pintura colonial producida en Perú pero realizada para una audiencia europea".

¿Quiénes y dónde se guardaban las pinturas?

Esta es una pregunta muy interesante, no se sabe mucho aun sobre este tema, pero al existir más de un tipo de pinturas debieron ser en lugares distintos, de acuerdo a su utilidad o su origen.

Por eso suponemos como correcto por ejemplo, que para el caso de las pinturas que los Incas mandaran elaborar, según el testimonio del cronista Pedro Sarmiento de Gamboa, fueron colocadas en el templo del sol:

> Y despues que tuvo bien averiguado todo lo más notable de las antiguedades de sus historias, hizolo todo pintar por su orden en tablones grandes, y deputó en las casas del sol una gran sala, adonde tales tablasa, que guarnecidas de oro estaban, estuviesen como nuestras librerias [14].

A lo que se refiere Sarmiento es a un recinto especial donde se guardaban estas tablas pintadas, el cual el cronista Molina nombró "Poquen cancha":

> ...para entender donde tuuieron origen sus idolatrias, porque es asi que estos no usaron de escritura y tenian en una casa de el sol llamada Poquen Cancha, que es junto al Cuzco, la uida de cada uno de los Yngas y de las tierras que conquisto pintado por su figuras en unas tablas, y que origen tuvieron.(30) Molina:11,p.4.[15].

Las pinturas correspondientes a la genealogía de las panacas y las pinturas para recordar los grandes acontecimientos míticos se guardarían entonces en el Poquen cancha.

Para el caso de las pinturas que reproducían la tradición oficial estas debieron estar en poder de los funcionarios incas regionales o exhibidas públicamente, como el caso del mural de los cóndores o cuntur, lo que facilitó su deterioro y posterior desaparición, a falta de mantenimiento por parte del estado inca. Sin embargo se mantuvieron por un periodo bastante largo que posibilitó su conocimiento por parte de algunos estudiosos como el Inca Garcilaso:

> Esta pintura vivía en todo su ser el año de mil y quinientos y ochenta; y el de noventa y cinco pregunté a un sacerdote criollo que vino del Perú a España, si la había visto, y como estaba. Dijome que estaba muy gastada, que casi no se divisaba nada de ella; porque el tiempo con sus aguas, y el descuido de la perpetuidad de aquella y de otras semejantes antiguallas la habían arruinado[16].

14 Sarmiento 1943: 46-47.
15 Iwasaki: 1986: 68.
16 Garcilaso de la Vega: 181.

Para terminar veamos el caso de Guaman Poma y Martín de Murua. Sobre esto Teresa Gisbert ha dicho:

> Las representaciones más antiguas, de las cuales queda evidencia, donde los Incas se hallan representados de cuerpo entero son las de Guaman Poma de Ayala y Martín de Morúa[17].

Lo más importante de las discusiones sobre la autoría de los dibujos de ambos manuscritos, es que tanto Guaman Poma como Murua no constituyen por si mismos los informadores primarios, quedando por determinar la fuente común, al respecto Teresa Gisbert nos dice:

> Las coincidencias iconográficas de ambos cronistas indican que el uno conoció la obra del otro, o que ambos bebieron de una misma fuente común, que es lo más probable.[18]

> Mendizabal Losack cree que estas escenas como las ilustraciones de los fol. 6r. 7, 41, 46 r, 48r, no pueden tener otra explicación sino de que todas ellas son fragmentos o detalles de pinturas mucho más grandes, que Murua debió conocer y copiar.[19]

La enorme semejanza entre ambos trabajos, tanto en el texto como en las ilustraciones del Mss. Wellington con parte de la Nueva coronica, vendría a demostrar que el fraile mercedario y el cronista indígena tuvieron acceso a las mismas fuentes de información verbal como pictórica, que se conservaban en el Cuzco hasta la época de Toledo.[20]

Corolario

En este corto trabajo se intenta llamar la atención sobre la necesidad de ampliar el estudio analítico del arte pictórico Inca, enfocado desde su perspectiva original, pretendiendo hacer notar lo importante que resulta buscar la relación posible entre esta forma de representación artística y la tradición oral.

17 Gisbert: 1994: 124.
18 Gisbert, Teresa: 1994:123.
19 Mendizabal, Emilio. :164.
20 Mendizabal, Emilio. Pág. 164.

BIBLIOGRAFIA

BEYERSDORFF, Margot
1986 "Fray Martín de Murua y el "Cantar histórico Inka". *Revista Andina. Año 4, N° 2*. Cusco. Pp.501-519

CUMMINS, Tom
1992 "La representación en el siglo XVI: la imagen colonial del inca". En: *Mito y simbolismo en los andes: la figura y la palabra*. Henrique Urbano (comp.) CBC. Cusco. Pp. 87-136.

FERNÁNDEZ BACA COSIO, Jenaro
1989 *Motivos de ornamentación de la cerámica inca-Cusco*. Tomo II. Ed. Navarrete. Lima.

GISBERT, Teresa
1994 *Iconografía y mitos en el arte colonial*. Fundación BHN – Gisbert. La Paz.

GISBERT, Teresa y José de MESA
1978 *Historia de la pintura cuzqueña*. Gisbert. La Paz.

IWASAKI, Fernando
1986 "Las panacas del Cuzco y la pintura incaica". *Revista de Indias*. Vol. XLVI. Num. 177. Sevilla. Pp 60 - 74 .

LIEBSHNER, Verena
1983 *Los Queros: Una introducción a su estudio*. Lima.

MARCO DORTA, Enrique
1975 "Las pinturas que envío y trajo a España Don Francisco de Toledo". *Historia y Cultura*, 9. Lima. Pp.65 – 78.

MENDIZABAL LOSACK, Emilio
1963 "Las dos versiones de Murua". *Revista del Museo Nacional*. T. XXXII. Lima. Pp 153-185.

ROSTWOROWSKI DE DIEZ-CANSECO, María
1975 "Pescadores, artesanos y mercaderes costeños en el Perú prehispanico". En: *Revista del Museo Nacional*, tomo XLI, Lima.

SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro
1943 *Historia de los incas*. Edición y nota preliminar de Angel Rosenblat. EMECE. Buenos Aires.

WEDIN, Ake
1966 *El concepto de lo incaico y las fuentes*. Studia Historica. Gothoburgensia VII, Uppsala-Suecia.

MANCO KAPAC Y MAMA OCLLO: LEYENDA VIVA

Salvador Mamani Chaiña*
Universidad del Altiplano de Puno

La gran travesía fundacional en el Titikaka

La leyenda de Manco Cápac y Mama Ocllo surgiendo del lago Titikaka y reavivando la energía de su entorno y de sus pakarinas para fundar el imperio Inca, constituye en la tradición oral andina una de las epopeyas espirituales más importantes de este milenio que acaba y, le otorga al altiplano andino la condición de tierra primigenia y espacio de origen de los orígenes.

La fuerza oral, la grandeza pedagógica y explicativa del mito fundativo, significan para nuestros pueblos el reencuentro y recomposición de su fragmentada identidad.

El mito quizá nació en Puquina y fue contado de boca en boca, de generación en generación, por territorios, abras, quebradas, playas y puquiales, de centuria en centuria en varias lenguas: aimara, uru, quechua, castellano, y otras, hasta nuestros días.

Durante treinta y dos años, tres décadas y tres quintos, la escenificación de la leyenda de Manco Kápac y Mama Ocllo se realizó utilizando el golfo de Puno, entre la comunidad de Chimu, la Isla Esteves y el Puerto de la Ciudad.

En noviembre de 1998, la Federación Regional de Folklore y Cultura de Puno, con el respaldo del CTAR Puno, revivieron el pasado y lo reanimaron sugerentemente, iniciando la gran travesía fundacional de la pareja mítica desde la Isla de Anapia hasta el Puerto de Puno, surcando en mañanas, tardes y noches 185 kilómetros del magnífico Titikaka por el lapso de siete días. Ese periplo demandó visitar las tierras y las aguas de los aymaras del oeste del Titikaka y las islas quechuas del Lago Mayor.

El Distrito Insular de Anapia ubicado al norte del Lago Menor del Titikaka o "Wiñaymarca", vocablo aymara que significa "Pueblo Eterno", es parte de la jurisdicción de la Provincia de Yunguyo que limita con la República de Bolivia. El archipiélago está conformado por las islas de Iscaya, Lluti, Ccana, Patahuata, Yuspique, Anapia, Suana, Ccaño y otras menores.

El objetivo de la nueva y más extrema travesía mítica andina a casi 4 mil metros de altura sobre el nivel del mar, es integrar a las actividades sociales,

* Docente de la Universidad del Altiplano de Puno.

culturales y económicas de la Región, la vida de las comunidades insulares de Anapia y los distritos de Tinacachi, Unicachi y Ollaraya, promocionando la extraordinaria belleza paisajística y natural que posee el denominado "Corredor Turístico del Wiñaymarca". Una motivación particular es la promoción turística de Charcas en Acora y de las islas de Taquile y Los Uros, además de revalorar la construcción de las balsas de totora o "yampu", extraordinario vehículo de transporte en el Lago, cuya factoría empieza a perderse por desuso.

Según las leyendas popularizadas por Gracilazo de la Vega y otros cronistas, el origen del Imperio Inca se sitúa en el Titikaka. El eterno Dios Sol, un día que estuvo deseoso de mejorar el mundo que estaba organizando en el Ande, decidió enviar hacia el Valle de Vilcanota a dos de sus hijos, Manco Cápac y Mama Ocllo, para que impartan conocimientos y leyes y funden un gran imperio. Según la etnohistoria, los Puquina de Taipikala, a fines del siglo XII emigraron hacia tierras ubicadas al norte de su habitat primigenio. Se internaron en las islas del Titikaka y de allí, navegando en inmensas "yampu" desembarcaron en Puno, en la orilla occidental, y luego se dirigieron hacia el Cusco actual, donde formaron el imperio inca.

Taipikala, hoy conocido como Tiahuanaco, depositó su obra, sus aciertos y su cincelada labor pétrea, en el extremo sur del Titikaka. De allí, desde ese mediodía geográfico, sus habitantes surcaron el Lago y transitaron por las islas de Anapia, Suana, Yuspique y Ccaño. En esta última existen restos arqueológicos de lo que fue un "acllahuasi" o Casa de las escogidas del Inca.

Desde allí, uniendo el pasado con la actualidad, se inauguró el 30 de octubre la Gran Travesía Fundacional de Manco Cápac y Mama Ocllo, que después de siete días de navegar por el Titikaka, arribaron al Puerto de Puno en medio de una inmensa muchedumbre que aclamó su llegada.

La víspera de la travesía, se efectúo un ritual propiciatiorio que solicitó a los dioses tutelares, la Pachamama, la Mamaqota, los Apus Kapía, Illampu, Sorata e Illimani, permiso y bendición para reeditar la gran epopeya de la Fundación, surcando el Titikaka milenario.

La madrugada del 30 de octubre, Manco Cápac junto a Mama Ocllo y desde la isla de Ccaño, antiguo acllahuasi, emprendieron la travesía abordando la gigante "yampu" de 20 metros de eslora por 2 1/2 de manga, construida en Anapia por Ismael, Feliciano y Armando Poma, hermanos de sangre aimara, naturales de la isla de Surique, que por esas cosas que producen los hombres, son habitantes del Titikaka que poseen otra nacionalidad.

Al llegar a la isla de Anapia, la pareja mítica fue recepcionada por las principales autoridades de la región y por la población de isleños, que les

ofrecieron danzas ancestrales, intensa alegría y esperanza cultural. Manco Cápac y Mama Ocllo son para Anapia, los hijos más queridos y el símbolo del resurgimiento de la fuerza y la tradición aimara.

Antes que el sol se oscurezca y el frío posea a los cerros y las montañas se encojan en medio de las sombras, la pareja real parte de Anapia. La gigante yampu surca las aguas del Wiñaymarca y las islas y los pobladores de Yuspique, Ccaña, Patahuata, Lluti e Iscaya saludan el paso de los fundadores del imperio, y el dios sol parpadea y se complace por el viaje de sus preferidos. Palpita la tierra, laten los corazones y el Inca y la Coya siguen su viaje.

Luego de navegar 36 kilómetros, la comitiva real arriba a Tinicachi. Allí, las autoridades y el pueblo de hombres, mujeres y niños, en señal de regocijo les ofrecen flores, danzas, música y alimento. Bailar, beber, reir, aplaudir y tocar música, son las manifestaciones del inicio del mundo. Entre los aimaras, también lo es.

La mañana del 31 de octubre, la leyenda se convierte en historia viva y se traduce en acto vivo. Por decisión de las autoridades y las poblaciones de Tinicachi en Perú y Tito Yupanqui en Bolivia, Manco Cápac y Mama Ocllo izan banderas del Perú y Bolivia en el hito fronterizo N° 2. Los dos pueblos hermanos reciben el mensaje del Inca y la Coya. La unidad del pasado es también unidad para el presente. El mito revivido alimenta el paisaje y conmueve la historia.

A mediodía y con el sol esplendente y brillante, Tinicachi despide a la pareja real y la travesía continúa. Minutos más tarde, la isla e Iscaya recibe al Inca y a la Coya. Aún en el lago, el regocijo de los isleños se expresa con música de moceños que producen los sonidos del viento, del agua encrespada y del frío pálido del atardecer invernal.

Después de partir de Iscaya, los vientos flamígeros y el Wiñaymarca silencioso retienen a la pareja real. Unicahi se inclina reverente en Punta Hermosa ante los hijos del Sol y los acompañan a la Plaza San Pedro, donde le entregan su afecto y cariño, obsequiándoles música, danzas y alimento.

Al caer la tarde, la población de Ollaraya que ha vestido y ornado el Templo Solar del Inti Uyo o Intini Uyo Pata se engalana de fiesta y jolgorio sano y propositivo.

El primero y el segundo día del mes de noviembre, son días de recogimiento religioso en el mundo andino, donde sus habitantes esperan y despiden las almas de sus muertos. El Inca y su séquito, para no perturbar la noche iluminada de nostalgias, viajan en reserva rumbo a Acora.

La mañana del 3 de noviembre, desde el balneario de Charcas, la pareja imperial es despedida con música y danza de las comunidades circunlacustres de Acora, rumbo a la isla de Taquile. Allí, en el primer escenario quechua, los isleños, en medio de emociones indescriptibles, golpean la tierra, ondulan rítmicamente el cuerpo, cantan su música y organizan sus danzas. El alimento compartido con toda la comunidad, nutre la fe del pueblo. Al alba del 4 de noviembre, Aniversario de la ciudad de Puno, la pareja mítica efectúa un pago significativo a nuestra madre tierra y luego se despide de la magia de los isleños de Taquile rumbo a las Islas de los Uros, que extiende su cariño en forma de alfombra interminable de mantas.

Los Uros, islas flotantes del Titikaka, abrigan a la pareja real en su noche de meditación antes de emprender el último tramo en la bahía de Puno. Mecidos por el agua como un inmenso lecho nupcial, la pareja real descansa. Al amanecer del 5 de noviembre, luego de recibir los vivificantes rayos del Padre Sol, la pareja parte hacia Puno. Antes, efectúan una ceremonia poco común. A pedido de los comuneros y de una madre de familia, Manco Cápac y Mama Ocllo bautizan a un niño de meses de nacido y le ponen un nombre muy significativo: Ccana, vocablo aimara que significa "luz".

Puno, la tricentenaria ciudad fundada por los peninsulares del viejo mundo, a orillas del lago navegable más alto del mundo, goza de febril excitación. Ya llegan los lagonautas que durante siete días, venciendo los designios de la naturaleza, se aprestan a abandonar a la Mamaqota para iniciar el camino de tierra hacia el Cuzco pétreo. Más de 10 mil personas, incluidas las autoridades de la región, dan la bienvenida a los fundadores del imperio. La gigante balsa ha cumplido su cometido: ha trasladado a la pareja real hasta Puno, capital del folklore peruano.

Luego del posarse en tierra firme, el séquito real recibe el saludo de la población. Lentamente, se dirige a efectuar la ceremonia ritual más significativa de la travesía: el pago a la Pachamama.

En el estadio Torres Belón, el Sumo Sacerdote inicia el rito del sacrificio de la muerte y de sorber la sangre bendita para reinyectarle vida a la vida. Manco Cápac y Mama Ocllo hablan con la Madre Tierra y le entregan sus ofrendas. La sangre de una alpaca riega los surcos de esperanza, recorre las entrañas de la tierra y es bebida por la pareja real en homenaje al Dios Sol.

El corazón del mundo es compartido por el dúo de la vida. Los restos son quemados y ofrendados a os apus y achachilas, que han ofrecido un magnífico día. El Padre Sol especta esplendoroso la ofrenda a la madre divina: la Pachamama.

Todo ha concluido. Nuestra Madre Tierra y el Padre Sol están satisfechos. Es hora del mensaje a los mortales. Es hora del tiempo eterno que se ha detenido unos instantes en la orilla occidental del Titikaka.

Luego del primer viaje extenso de la pareja mítica en la escenificación y en el espectáculo, es el turno de las comunidades insulares que, empezando y protagonizando el principio de la historia, han logrado llegar al final de la travesía. Empiezan los sicuris de Taquile con sus agudas uñas y sus mejores vestimentas; le siguen los tintiwakas de Santa Rosa de Yanaque reviviendo una danza colonial; aparecen también los quena quena de Ollaraya con su danza profunda y vivificante. De improviso, los tita tita y laquita sikuri de Anapia irrumpen con su música nueva para los púnenos y dan paso a los chullo cahuas de la isla de Suana con su canto ancestral y desgarrador, y finalmente, la zampoñada de Yunguyo rompe el espacio y sacude la atmósfera con su fuerza y alegría para llegar al fin de esta épica jornada.

Manco Cápac y Mama Ocllo: ¿Son realmente una leyenda? ¿Es simplemente una escenificación que anualmente se ofrece como parte de los festejos de Puno? No. No es sólo una leyenda. Es mucho más. Es el despertar de una cultura que sabe que animando sus símbolos y recreando su historia, afirmará su identidad y sabrá ser lo que quiere ser en el tiempo y las edades en que los hombres hacen su obra.

La travesía de 7 días por el Titikaka, demostró que Manco Cápac y Mama Ocllo más que una leyenda son una historia viva y unificadora. La gran participación y recepción a la pareja real por las comunidades insulares y ribereñas, el entusiasmo organizativo de sus autoridades y comuneros, la extrema ceremoniosidad de los actos rituales y la exhibición de danzas ancestrales y propias, han demostrado que más que mito es una leyenda viva.

Manco Cápac y Mama Ocllo no solo son vistos como los fundadores de un imperio del pasado, sino que son admitidos como la encarnación de una afirmación cultural presente e intensa, y son considerados como una fuente de esperanza para un mañana mejor. En ese sentido, la visión actual de la pareja mítica en las comunidades insulares y ribereñas es la de la encarnación de Pacha Kuti o Inkari. Es decir, son los que hoy y algún día llegarán a salvar al mundo.

Les toca a todos los puneños a través de la Federación Regional del Folklore y Cultura y de sus instituciones motoras de la cultura, dimensionar la actividad y volverla el principal atractivo de Puno ante el mundo.

ALGUNAS CONSIDERACIONES ACERCA DE LOS MITOS Y LEYENDAS DE SAN CARLOS

Mauro Fernando Figueroa
Universidad Nacional de Salta- Argentina.

Introducción

Para poder buscar una aproximación comprensiva hacia el estudio de los mitos y las leyendas en San Carlos es preciso situar geográfica e históricamente el lugar, ya que esta localidad salteña posee características singulares que están relacionadas íntimamente con el medio físico y con la herencia cultural tanto de los aborígenes como de los hispanos.

Argentina se encuentra al sur de Bolivia abarcando su geografía desde montañas y picos nevados, que pertenecen a la Cordillera de los Andes, hasta amplias llanuras ubicadas en la parte este del territorio. El relieve del país es muy variado, de la misma manera que los climas, ya que por ejemplo, podemos encontrar temperaturas en verano superiores a 45 grados en el norte argentino y en el sur que llegan solo a los 10 grados en la misma estación.

Los conquistadores, de origen hispano, llegaron a tierras argentinas desde Chile, en el oeste, Asunción y España en el este y Bolivia en el norte, encontrando sociedades aborígenes en distinto grado de evolución, siendo las del norte (por la gran influencia inca) las que llegaron a obtener una conformación social, económica y política más desarrollada. Estos pueblos sedentarios, tenían una actividad agrícola intensiva, domesticando animales (como las llamas), de donde obtenían carne, leche y lana, siendo usadas también como transporte.

Entre los pueblos mas importantes del NOA (noroeste argentino), encontramos (entre otros) a los diaguitas, los omaguacas, los atacamas, los calchaquíes. Estos últimos estuvieron asentados en la región conocida como Los Valles Calchaquíes, que abarcan el sur de la provincia de Salta, el norte de Tucumán y noroeste de Catamarca, siendo estos lugares uno de los más importantes asientos de los conquistadores hispanos. En Salta, de los pueblos fundados, San Carlos se erige como uno de los mas prósperos de la región (ya sometidos los nativos). Este pueblo, durante la época colonial, fue uno de los ejes comerciales entre el circuito Lima-Buenos Aires, gozando de una sólida posición económica y política en el NOA.

Las guerras independentistas trastornaron ese circuito comercial, perjudicando a toda la región del NOA. Lentamente los Valles Calchaquíes comenzaron a

declinar, producto quizás, de las nuevas relaciones económicas que se consolidaron en la Argentina ya independizada.[1]

En la actualidad, esta región es promocionada como una zona turística por excelencia, debido a sus bellezas naturales y a su riqueza histórica y cultural.

Es en este contexto donde se inserta esta investigación, focalizando nuestro estudio en el Departamento de San Carlos, que constituye un lugar donde las tradiciones, mezcla de la cultura indígena y española, subsisten de una manera asombrosa.

Con este trabajo me propongo analizar la permanencia de estas tradiciones, abocándome particularmente a la existencia y coexistencia de mitos y leyendas a fin de aportar algunos datos, observaciones y consideraciones al respecto, para contribuir a la permanencia de esta manifestación cultural.

La llegada paulatina de elementos tecnológicos (con el paso del tiempo) al Valle Calchaquí, tuvo indudable relevancia. Modificaron en gran medida sus tradiciones y costumbres como así también el imaginario social de sus pobladores, donde conviven la Pachamama, la veneración a la Virgen María y la televisión.

Este trabajo consta, en un principio de una breve caracterización geográfica de la zona, con el fin de aproximarnos a las particularidades de los Valles Calchaquíes y de sus pobladores. A continuación, se realizan algunas referencias conceptuales para establecer las características del mito y la leyenda. Asimismo se elaboró una caracterización general de un relato, basándome en la bibliografía obtenida y las particularidades dentro del imaginario social calchaquí de estas creencias que son objeto de nuestro estudio.

También consta de algunas consideraciones e interpretaciones al respecto que figuran a continuación, y un análisis minucioso y detallado de una leyenda que ha llamado la atención, donde se narra la causa de que San Carlos no sea un lugar próspero y productivo.

Este estudio se halla basado en su mayor parte en la realización de entrevistas a pobladores de la zona junto a otras fuentes.

[1] Es preciso destacar que las nuevas relaciones comerciales tuvieron como núcleo a la provincia de Buenos Aires, la mayor parte de los productos regionales del noroeste argentino debieron ser trasladados hacia el Río de la Plata, para que desde allí tuvieran salida hacia otros mercados.

Para finalizar, luego de la conclusión, se encuentra un anexo donde se transcriben algunas entrevistas realizadas a pobladores del lugar, a fin de recabar mayor información para poder realizar este trabajo.

Ubicación geográfica

Este departamento ubicado en la región de los Valles Calchaquíes, reconocido por sus productos vitivinícolas se encuentra ubicado al sur de la capital de la provincia de Salta a una distancia de 237 Km. dividida en diez distritos. Limita al norte con Molinos, al sur con Cafayate, al este con Guachipas y Rosario de la Frontera y al oeste con la Cordillera de los Andes que la separa de Chile. Su escasa población y la aridez de su tierra juegan en contra de la prosperidad del departamento. Allí se fundaron varias ciudades que destruyeron los indios. A pesar de ello fue un importante núcleo de comunicaciones en la época colonial y recién a finales del siglo XIX es desplazado en su hegemonía política, económica y social por Cafayate. Obviamente los habitantes de esta región del Valle Calchaquí han explicado ese desplazamiento con una leyenda, que será objeto de estudio con posterioridad. Su enclave, su aislamiento y sus tradiciones contribuyeron a hacer de San Carlos una zona rica en creencias, mezcla de antiguas culturas y la de los españoles.

Concepto de mito y leyenda

Antes de adentrarnos en el tema a analizar debemos distinguir y establecer claramente el marco conceptual acerca de términos como lo son el mito y la leyenda. Elíade[2] afirma que un mito es una historia verdadera que tuvo lugar al inicio del tiempo y que sirve como modelo al comportamiento de los humanos. Es un relato alegórico, fabuloso que traduce en forma simbólica generalidades de la psiquis humana, expresiones de los sentimientos de una colectividad que ofrece a través de lo extraordinario, lo dramático y lo sagrado una explicación de la vida de los antepasados y de los fenómenos naturales. El nacimiento del mito se produce a partir del desconocimiento y de la angustia[3]. A partir de allí explica los acontecimientos de una manera sobrenatural. Esto permite al hombre una compenetración con su pasado y con su presente, en la medida que el mito define el mundo real. Un mito está compuesto por una cierta variedad de temas asociados unos con otro en un determinado orden, conteniendo figuras significativas a quienes se les asigna el rol de representar una de entre las constelaciones de

[2] Citado por Borelli José Miranda: " Leyenda – Mito – Cuento". En .Un Mito Regional del Noroeste San la Muerte. Ed. Región Chaco Resistencia. 1979. Pp. 15- 16.
[3] Bulgheroni, Raúl: Summa Andina . Edit. Bridas S.A. Año 1989.

funciones posibles, sublimes o perversas de la psiquis. Por lo general estos seres fantásticos (dioses, demonios, espíritus, etc.) adoptan formas humanas zoomorfas o mixtas; y a veces constituyen parejas antinómicas de bien o mal. Son criaturas que por lo general tienen un arbitrario capricho, por lo que hay que ser muy sutil con las ofrendas. El conjunto de estos seres o espíritus conviven en la naturaleza y la dominan. Los mitos son manifestaciones que pueden encontrarse en medios urbanos y rurales.

El tiempo del mito es un tiempo sagrado constituyendo a la vez un tiempo cíclico con la existencia de intervalos y rupturas; por ejemplo el ciclo del día y de la noche, el ciclo zodiacal, etc. La leyenda consiste a su vez en la transmisión oral que tradicionalmente se ha venido relatando asentada en una migaja del mundo real y que lentamente se magnifica hasta transformarse en algo extraordinario y maravilloso. La leyenda se emplea para significar narraciones tradicionales que cuando se cuentan no lo hacen como ficción, sino que existe la suposición de que existió realmente. Dan a entender que pasaron en cierto tiempo y lugar. Cuando ésta toca los sentimientos de una cultura en materia de seres sagrados o con la infiltración de elementos de connotación religiosa, la leyenda gradualmente se transforma en mito.

MITOS Y LEYENDAS EN EL DEPARTAMENTO DE SAN CARLOS

A medida que el visitante se adentra en los profundos y misteriosos rincones del Valle Calchaquí, se inunda su mente de narraciones sobre seres sobrenaturales que conviven con sus pobladores, en este valle, en donde la antigua cultura Calchaquí se asentó constituyen materia común. Es en esta región donde se practican las costumbres (rituales de la Pachamama, Día de los Santos, etc.) y encontramos arraigadas los mitos *(la Salamanca, el Farol, Mula Ánima, etc.)* muchas de las cuales provienen de civilizaciones primitivas y antiguas y otras de culturas que se han superpuesto a ellas, alterándolas.

La llegada del inca a los Valles Calchaquíes introdujo el culto a la *Pachamama* y otras creencias. La dominación española les dió a éstas un barniz católico lo que provocó una modificación sin destruirlas totalmente. Hasta la actualidad encontramos el culto a la Pachamama, por ejemplo, que es la Madre Tierra que interviene en todos los actos de la vida y manda sobre todos los dioses y diosas: la Madre del Viento, el Nublado, el Coquena y otros. El Coquena, protector de las vicuñas y guanacos y de todo animal que habita en los cerros Calchaquíes. Dios vagabundo de estos cerros que conduce rebaños cargados de oro y plata desde las minas cordilleranas hasta el Potosí, proporciona grandes castigos a los violadores o a los terribles cazadores de vicuñas y guanacos.

Asimismo, existen algunas pautas en las cuales ma perece conveniente hacer hincapié: el término Pachamama es una fusión entre la palabra Pacha, que nos remite a antiguas divinidades incaicas, relacionados con la tierra, y Mama que es de origen quechua que se refiere a una cosa extraordinaria nacida de los rastrojos y convertida en un elemento dador de abundancia. Lentamente ambos términos se combinaron y se comenzó a hablar de la Mama Pacha, Madre Tierra como la dueña y señora de todo lo que se encuentra en la tierra, que premia y castiga sin contemplaciones. Paulatinamente la Pachamama se mimetizó en la figura de la Virgen María, en lo femenino, en lo maternal y en lo divino.

Dentro de este cúmulo de seres encontramos: *la Mulánima, Mula Ánima, Mujer Mula, Mala Mula* o *Alma Mula*. Se refiere a una mujer que tiene relaciones amorosas ilícitas con un sacerdote[4] y por castigo a su pecado en ciertas horas de la noche (entre las 22 y 24 horas) se convierte en Mula Ánima, que es mula negra sin ensillar que hecha fuego por la boca y por la nariz y no deja rastro alguno de sus paseos nocturnos. Tiene un relincho estremecedor, y el coscojear del freno produce un ruido aterrador. Los relinchos se confunden con lamentos humanos y todos cierran sus puertas y apagan las luces porque de lo contrario entra con violencia y devora al que consigue atrapar. No puede atravesar las acequias con aguas porque la pureza de ésta la afecta. Al sospechar su aproximación, los pobladores se ocultan en su rancho a rezar "El Rosario". La persona que la ve queda afectada mentalmente sino está preparada para tal encuentro; para que una persona pueda enfrentar la *Mula Ánima* tiene que estar lleno de coraje y ser capaz de poder sacar el pesado estribo que lleva en su cabeza puesto que esta baja su oreja para que el valiente cumpla su acto heroico. Si esta persona cumple su objetivo la Mula Ánima desaparece, recobrando su estructura humana. El hombre que la liberó le da dos tajos en forma de cruz con su cuchillo.

Cuando se realizaron las entrevistas en esta región, los pobladores nos contaban diversas anécdotas relacionadas con los mitos más populares.; Decidí relatar una de estas historias referidas a la Salamanca porque es una de la más interesantes por el contenido en sí y por las distintas interpretaciones que se les pueda dar.

Esta historia real, fue contado por unos pobladores que vivieron varios años en las laderas de los Tres Cerritos (que es considerado uno de los lugares malditos de los Valles, donde tiene su morada Satanás). Con el tiempo abandonaron el lugar por causas que se relata en la historia, no están sus nombres para que no se sientan afectados o dañados ya que les resultó muy penoso contarnos tal hecho:

[4]CANO, Rafael "La Mulánima" en: Ansalás, Fermín (comp.) Folklore de los Valles Calchaquíes. Ediciones Colmegna. Santa Fé. Año 1961. Pp. 25-30

El viento frío chocaba contra su cara mientras emitía sonido que se confundían con murmullos humanos. Jacinto, al lado de un inmenso árbol, sentía en sus mejillas la furia de este viento. Los recuerdos inundaban su mente mientras lentamente caminaba alrededor del árbol. ¿ Porqué había llegado allí? ¿Era acaso un castigo por su imperdonable pecado? De pronto encontró las respuestas a estas preguntas, mientras su mente viajaba hacia atrás en el tiempo.

Todo había comenzado unos años atrás cuando conoció a Gilberto, y juntos compartían tardes y noches de borracheras. En una de esas tantas noches Gilberto le propuso que le acompañase hacia un lugar donde todos sus problemas se solucionarían. Casi sin darse cuenta recorrió solitarios caminos mientras, a lo lejos, percibía una música contagiosa. En medio de la inmensa oscuridad que reinaba, era esa música la que lo alentaba a seguir. Cuando se acercó al lugar se encontró con una imagen de la Virgen María y junto a ella una cruz cristiana. Gilberto escupió la imagen y dió vuelta la cruz, operación que fue imitada por Jacinto. Le dolía hacerlo porque era "algo sagrao" y "cosa de respeto"; la promesa de hallar la solución a su problema era mas fuerte y la música que le rodeaba era el elemento que hizo que se decidiese. Caminaron un trecho más, mientras la música iba en aumento; casi sin percibirlo se encontraron rodeados de alimañas y animales dañinos, como víboras y arañas. Recibió la advertencia de no demostrar miedo o de lo contrario sus cuerpos serían devorados; tragó saliva y cerrando sus ojos siguió a su acompañante. Luego de haber pasado estos difíciles obstáculos vieron a dos inmensos perros negros que le salieron a su encuentro y lo llevaron hacia el lugar de donde provenía la música.

Con el tiempo su carácter fue cambiando; se hizo más introvertido, le gustaba emborracharse con asiduidad, era malo como "hijo 'e mandinga" y siempre le acompañaba un perro negro durante las noches. Paradójicamente sus animales eran muchos y bien alimentados. Pero el tiempo se acercaba y debía cumplir con su parte del trato. Sobre sus espaldas tenia ya sobradas sospechas sobre la muerte de varios lugareños hasta que llegó el momento en que la policía no tuvo mas remedio que encerrarlo porque se lo encontró junto con un perro en el lugar donde había muerto un hombre hacia pocos momentos. Escapó de la prisión solamente atravesando una pequeña abertura en la pared a pesar del volumen de su cuerpo, y rápidamente desapareció en la oscuridad de la noche.

El tiempo pasaba y los plazos llegaban mientras unas cartas anónimas escritas con sangre lo urgían a que cumpliese su parte del pacto. Ya no sería un extraño sino el ser más querido la próxima víctima.

Su resistencia a cumplir lo llevaron a ese árbol, dispuesto a pelear hasta lo último. Defendería con todas sus fuerzas a su familia, especialmente su hija, hasta las últimas consecuencias. Al amanecer su pesado cuerpo colgaba de una frágil cuerda que en situaciones normales se hubiera roto, las mangas de su camisa estaban arremangadas, y sus brazos arañados como si hubiese tenido una feroz pelea. Colgaba de una de las ramas mas altas del árbol y junto a este había un gallo descuartizado. El gallo fue comido por un zorro, que según los lugareños simboliza al mandinga que se había devorado a su víctima sin contemplaciones en ese mismo lugar. También cuentan que su espíritu no descansó en paz ya que a veces su familia lo sentía llegar en el caballo, descargar la leña o hacharla. Las apariciones eran tantas que terminaron por hacer de ese lugar una zona desolada.

Relatos como éstos son comunes en San Carlos. La *Salamanca* constituye uno de los mitos que más arraigado se encuentra dentro del imaginario de la población de la zona. En la mayor parte de las personas que se sometieron a ser entrevistadas se refleja esta afirmación.

Mi perspectiva, basándome en la recopilación de material sobre las creencias de los Valles Calchaquíes, consistía en encontrar más arraigado el mito de la *Pachamama*, pero se observa lo contrario. El culto a la Madre Tierra se realiza en ciertas épocas del año, que están relacionadas con los ciclos de la agricultura y el ganado. Solo el 1 de agosto y en las marcadas se venera a la *Pachamama*, siendo una celebración que actualmente se realiza en familia o individualmente.

El culto a esta divinidad aun se reelabora, pero la llegada de la tecnología, la falta de permanencia en las generaciones familiares y a veces hasta el desprecio juegan en conjunto en contra de su culto. Por otra parte, la *Salamanca* si bien no es tomada como culto a algún tipo de divinidad, se halla arraigada aun entre los jóvenes del lugar. La existencia de ciertos lugares temidos por los pobladores (los Tres Cerritos, por ejemplo) en donde se desarrollan los hechos que la originan son abundantes. Otra de las cuestiones que llama la atención sobre esta creencia en particular es el hecho de la incorporación de elementos propios de la zona (bagualas, guitarras, bombos y cajas) y la aparición de la Salamanca en lugares alejados del pueblo, generalmente en los cerros, son signos que confirmarían estas apreciaciones. La renuncia implícita que se produce al cristianismo escupiendo las imágenes sagradas, y la consiguiente culpa que provoca en la persona este acto muestran también de qué manera se incorpora el elemento religioso en este mito. Este tipo de creencia es mucho más evidente en un grupo determinado de personas, en general sujetos mayores de cuarenta años. En los grupos de menor edad, que oscila entre los 16 y 40 años, hay respeto y conocimiento de este mito pero no afirman que realmente existan, dejando cierto margen de duda.

De esta manera se demuestra la forma eficaz en la que este mito se instala en el inconsciente colectivo, esta vez acompañado de la mano de la religión católica, estableciendo una fuerte sanción moral y social a todo aquel que pretenda profanar sus símbolos.

Hay una unanimidad de criterios dentro de los entrevistados acerca de la existencia de un ser misterioso, que es el *Farol*. Éste acompaña a la persona cuando transita caminos oscuros, desiertos y largos. Según las versiones recopiladas, no hay que mirarlo ni hablar con él, ni tampoco insultarlo, pues se corre el riesgo de ser atacado muriendo al cabo de un año. Encontré testimonios[5] que aseguran haberlo visto. No hay persona alguna que asegure no saber sobre este ser o negar su existencia, como así también se visuliza una confusión a la hora de establecer diferencias entre el Farol y el Tapado en lo que respecta a su significado. Los pobladores saben distinguir cuál es la característica principal de ambos. El farol no cuenta con elementos cristianos; tampoco vislumbramos rasgos autóctonos dentro de este mito, como por ejemplo los que encontramos en la Salamanca. Solamente es una luz que acompaña a las personas. Si bien, hay afirmaciones acerca de haberlo visto, nadie supo explicar la causa de su aparición. Volviendo sobre el tema acerca de la diferencia entre el *Farol y el Tapado*[6], es preciso establecer las diferencias que existen entre ambos. El *Farol* acompaña al caminante, no tiene origen y no pasa cursos de agua; en cambio el Tapado es una luz estática. Esto contrasta con la afirmación de Ambrosetti de que el *Tapado y el Farol* es lo mismo. Este autor sostiene en su libro que "todos los *Tapados* (...) emiten una luz especial, especie de fuego fatuo (...) y a ella le dan el nombre de Farol[7].

En cuanto a la *Mula Ánima*, existe información bibliográfica al respecto pero en la búsqueda de mayores precisiones se encontró que es un mito que lentamente comienza a transformarse en leyenda, ya que muchos afirman que la *Mula Ánima* hacía sus apariciones, pero en la actualidad no se conoce testimonio alguno sobre éstas[8]. Sobre ella también hallé diferentes versiones en la bibliografía y los testimonios encontrados. Por ejemplo Rafael Cano[9] comenta que la *Mula Ánima* es producto del castigo divino hacia una mujer casada que mantiene relaciones amorosas ilícitas con un cura. Pero los pobladores comentan que la *Mula Ánima* no solo es producto de relaciones con un cura sino de relaciones entre hermanos o como castigo divino por las malas acciones cometidas en vida. Aquí también se nota la presencia de elementos cristianos y la prohibición social de mantener relaciones incestuosas.

[5] Ver anexo.
[6] Son huesos y pertenencias de indios que están enterrados y que de noche despiden una luz brillante que se encuentra sobre la tumba, allí puede haber tesoros escondidos.
[7] Ambrosetti, Juan B. "Folklore de los Valles Calchaquíes" en Supersticiones y leyendas. Librería y Editorial Castelli S. A. Santa Fé, Argentina. Año 1952. Pag. 153
[8] En Animaná comienza su trayecto en el paraje de San Antonio llegando a la ruta que pasa por el pueblo, dirigiéndose por la calle Islas Malvinas hasta el cementerio.
[9] Cano, Rafael "La Mul' Ánima" en: Ansalás, Fermín (comp.) **Folklore de los Valles Calchaquíes**. Ediciones Colmegna. Santa Fé. Año 1961. Pp. 25-30

Según los comentarios de los pobladores, la aparición de otros seres tales como la *Viuda*, el *Duende*, la *Novia*, el *Coquena*, etc, se dan en forma esporádica. Si bien cuenta con testimonios de su existencia en algún momento del pasado, con el correr de los años van quedando en el olvido, siendo rescatados por aquellos de mayor edad.

La leyenda de San Carlos

Como lo mencioné anteriormente, será objeto de análisis una leyenda que explica porqué San Carlos pasó de ser un lugar próspero a ser un lugar desolado y de baja producción.

La leyenda se refiera al robo de un cáliz, muy preciado y con un gran valor económico, de la iglesia del pueblo. El sacerdote denuncia el robo y exhorta a los habitantes a que lo devuelvan. Ante la inútil búsqueda, el cura los amenazó diciéndoles que si dentro de tres domingos no aparecía el cáliz antes de la misa, maldeciría con todo su poder a quien lo tuviese escondido. El ladrón, no queriendo ser descubierto había enterrado el cáliz en el fondo de su casa. En la madrugada del último domingo del plazo decidió desenterrarlo. Llegó hasta el río, cavó muy hondo y encerró en las entrañas el fruto de su codicia. El cura, a la hora de la misa, al no recuperar el cáliz maldijo con al que lo tuviera. El río lo tenía y quedó maldito. Como consecuencia, sus aguas se secaron y la fertilidad del suelo se convirtió en aridez. Los habitantes abandonaron sus casas y sus bienes y el pueblo pasó a ser una zona de decadencia.

En la etapa de recopilación de información, en un artículo del 23 de junio de 1948 en el diario Crítica, encontré otra versión de la leyenda que está muy relacionada con la anterior pero incorpora elementos nuevos.

En ésta versión el objeto robado no es el cáliz sino la caja de las limosnas. El cura pide a los feligreses en la misa que devuelvan lo robado; un poblador se levanta y lo abofetea. Ante la situación, el cura maldice al pueblo y como resultado de esto, el río que pasaba por San Carlos se mete en el suelo y va a aparecer unos kilómetros mas allá.

Estas versiones tienen un tinte religioso que responde al temor que tienen los pobladores hacia Dios y otros seres sobrenaturales.

Ambas leyendas tratan de encontrar una justificación de la realidad económica, social y política de la zona atribuida a esta maldición, ya que en la actualidad, San Carlos posee un alto índice de emigración de su población hacia otras zonas, producto de la crisis económica y de la falta de trabajo, que recayó no sólo en

el río sino en la región en general. Todo esto está muy relacionado con la mentalidad de las personas de mayor edad, tan orientada hacia lo mitológico y sobrenatural, que a través de la leyenda reproducen esta visión.

Hay una copla donde se refleja la maldición del pueblo de San Carlos y de cómo se transformó en un lugar angustioso y deprimente.

En San Carlos ya no hay viñas.
Todo el tiempo lo llevó.
Ya no quedó ni el recuerdo
Del San Carlos que pasó.

Los registros históricos de este pueblo, marcan que, durante las guerras por la independencia, en 1.812, el general Belgrano, al mando de las tropas que protegían la frontera norte de los españoles, retrocede desde Jujuy hasta Tucumán, acompañado de los habitantes de la primera provincia norteña (el Éxodo Jujeño). Al llegar a Tucumán, derrotan a los realistas y éstos huyen en desbandada hacia Salta. En el camino, llegan hacia San Carlos, donde saquean el pueblo, roban un cáliz de oro de la iglesia, asesinando al sacerdote.

Se observa entonces la forma en la que un hecho histórico se transforma paulatinamente, y se le agregan nuevos elementos hasta transformarse en una leyenda que tiene como objetivo legitimar una realidad vivida por los habitantes del lugar.

Conclusión

En este trabajo he tratado de seleccionar algunos mitos y leyendas que reflejan la riqueza cultural que posee esta región. Como lo afirma Fortuny "todo es riqueza mitológica y exuberancia"[10]

Me encontré con una zona que no sólo lucha por no desaparecer, sino también por mantener sus tradiciones y costumbres, a pesar de los cambios que están produciendo A pesar de la llegada de elementos tecnológicos a la región he visto como este ambiente mítico y tradicional todavía sigue existiendo. Esto genera modificaciones en el imaginario popular; se observa que la gente mayor sigue creyendo en la existencia de ciertos seres y la veracidad de las leyendas, pero si hay una mayoría de jóvenes que fueron entrevistados que siguen reproduciendo estos mitos y leyendas pero no se hacen cargo de su veracidad.

[10] Fortuny, Pablo: **Supersticiones Calchaquíes (ensayo e interpretación)**. Editorial Huemul. Buenos Aires. Año 1965.

Todo esto es debido tal vez, a la influencia de una mentalidad mas racional, producto de los cambios que se están produciendo en la zona. En los Valles Calchaquíes, la *Pachamama* como dadora de beneficios pierde vigencia por la aridez del suelo y las difíciles condiciones de vida, lo contrario ocurre con el Valle de Lerma que presenta características regionales que posibilitan una mayor producción y un afianzamiento del culto a esta divinidad, porque el que le pide recibe algo: buenas cosechas, reproducción del ganado, etc.; pero en los Valles Calchaquíes los pobladores, a pesar de pedirle a la Pachamama una buena producción, reciben en menor medida que el Valle de Lerma. Esta situación provoca la pérdida de entusiasmo de los lugareños en el ritual de la Pachamama, pero no completamente, por lo que lo encontramos actualmente reducido sólo a un culto realizado en el seno familiar en la mayoría de los pobladores de los Valles Calchaquíes.

En cuanto al *Farol*, basándome en los testimonios recopilados, llego a la conclusión de que es una creencia muy popular y profundamente arraigada. Hay personas que afirman haber visto el *Farol*, que aparentemente es uno de los seres míticos que más apariciones tiene en la zona, a diferencia de lo expresado por toda la bibliografía consultada que coloca a este mito en un punto marginal.

Con la Salamanca se repite el mismo procedimiento. Hay múltiples testimonios que afirman haber escuchado, por lo menos en algún momento de su vida algún relato referido al mito en cuestión. Nadie arriesgó decir: "yo ví o participé de la *Salamanca*", quizás por temor a confesarlo por todo el imaginario negativo que posee o porque realmente se limitó a reproducir ese mito, manteniéndose al margen.

Las creencias populares dentro de la zona se encuentran profundamente arraigadas a pesar de la creciente urbanización que se está dando. Existen mitos y leyendas que son más populares que otras, quizás debido a la atracción que éstos poseen como el caso de la *Salamanca*, vinculado a lo prohibido y censurable.

ANEXO

ENTREVISTA REALIZADA A UNA MUJER DE LAS AFUERAS DEL PUEBLO DE ANIMANÁ (ZONA LLAMADA "EL CIÉNEGO")

-*¿Usted, escuchó hablar de la Pachamama?*
-Yo hacía la fiesta antes, en mis pagos, la floreada con lana de colores, eran hermosas fiestas.
-*¿Dónde era?*
-En Angastaco, pero para arriba, nosotros hacíamos esa tradición de antes. En San José yo me encontré en una señalada, pero ya no se hace como antes, hoy es todo moderno.
-*¿Y cómo es la señalada?*
-En la señalada lo que se hace es un agujero y se pone coca y comida. hace poco se la hizo acá, con la Virgen de Urkupiña, se cantó con cajas, se cantaba, se bailaba.
-*¿Qué le pedían a la Pachamama?*
-Le pedíamos que nos ayude, para eso le dábamos coca, por ejemplo, la mejor coca, una vaquillona, ternera, con el chivo en cada hoja se pide para cada capone, se las cuenta y las multiplica al año, con cada cabra grande?. Pero como dice usted, a la Pachamama no la conozco.
-*¿Ella, se aparece por acá?*
-No, y eso que yo me crié en los cerros, pero decían que en las cuestas de Cafayate se la veía, vestida de verde, violeta y rosado.
-Dicen que es petisa.
-Si, y con polleras bien anchas, yo no la he visto nada y ninguna cosa, pero dicen que hay que verla.
-*¿Usted conoce algo acerca del recorrido de la Mulánima?*
-Eso habla la gente, hijito, si yo la hubiera visto, te hubiera dicho la verdad, a mi me gusta decir la verdad. Dicen sí que viene de San Antonio, rebuznando, pero yo no la he visto, para que te voy a hablar. Y eso que ando de noche.
-Y a los Faroles, dicen que se los ve por aquí.
-Si, si. Eso los vemos de lejos, ¿quién se va a animar a ir a la noche?. Lo que sí te puedo contar es que antes, cuando mi hijo tenía dos años, yo vivía en la ladera. y sentí un silbido finito y largo, pensé que eran los que vivían cerca, pero nada. luego me voy a la cocina y no termino de escuchar de nuevo el silbido que siento el grito de mi hijito, cuando voy se estaba volviendo loco y señalaba con el dedito: cuco, cuco, había sido como las ocho de la noche. Al tiempo vienen mis hermanos y me dicen que se había asustado. Agarramos su ropita y lo llamamos por las cuatro esquinas de la casa, con un poco de tierra en las manos. El chico estaba asustado, menos mal porque si se asusta de grande es mas difícil curarlo. Eso pienso yo que sería el Farol. Pero a mi no me pasa nada, será porque soy mujer del campo y nunca tengo miedo.

-*¿Qué escuchó de la Salamanca?*
-Yo sé de la Salamanca, dicen que está en los Tres Cerritos. de eso yo escuché la música y era llamadora, sentís que la música se mete en tu cuerpo.
-*¿Allí está el Diablo?*
-Sí, la Salamanca.
-*¿Y si yo quiero ir, qué me va a pasar?*
- Lo atrapa el Diablo. Dicen que primero está la virgen. Primero está la virgen, allá están unas piedras marcadas, después encontrás a alguien conocido y luego víboras, bichos de todo. Eso me contaron a mi.
-*¿En estos tiempos, se la escucha?*
-No, ya no, será que hace menos ruido (...). ah, cuando era muy chica, habré tenido once años, tenía un perrito. el seis de enero a las doce del mediodía yo siento un trotel de caballos, creo que se tenían que llevar un caballo y juntarlos con otros, y me subo arriba de una piedra grande para ver dónde estaban, y hacía un esfuerzo para verlos pero nada. en eso siento el trotel de unos caballos que salen de abajo de la piedra. sentí como si se estremeciese el cuerpo. Me asusté mucho. Le conté a mi mamá y no me dijo nada. Al tiempo nos estábamos yendo de ahí, serán que venían de la Salamanca.
-*¿Y el perrito?*
-El perrito se lo han llevado los caballos. Nunca mas lo ví.
-*¿Porqué cree que la Salamanca es mala?*
-Porque ahí está el Diablo, me acuerdo cuando vivía mi marido de noche llovía y cantaba un chico en la cuesta del cerro, y cantaba contento, y llovía más fuerte, y tronaba. Y el chico seguía cantando (...), eran coplas de carnaval. creo que era esa la Salamanca, ¿sino quién?, ¿no?.

Entrevistada: Manuela Refinge, 73 años

ENTREVISTA REALIZADA A UN POBLADOR DE LAS AFUERAS DEL PUEBLO DE ANIMANÁ (ZONA LLAMADA "EL CIÉNEGO")

-*Tengo entendido que por esta zona se escucha hablar mucho de la Salamanca.*
-Sí.
-*¿Qué sabe usted de ella?*
-Sé lo que me han contado (....) y que me ha querido llevar también. A mí y a un amigo con el que trabajaba. Él fue pero yo no quise ir allá.
-*¿Y cómo es?*
-Vos cuando entrás allá dicen que está la Virgen, en la puerta de la Salamanca. Vos tenés que escupirla y pasar.
-*¿Si pasa, qué sucede allí?*

-Si no tenés miedo, pasás, ahí dicen que cantan, bailan, aprenden lo que quieran aprender.
-¿Le piden plata al diablo?
-Claro, según el trato que vos le hagás.
-¿Qué trato se hacen con el diablo?
-Dicen que se saca plata, después tenés que entregar a otra persona, a un amigo. Lo llevás engañándolo y lo entregás.
-¿Se escucha música?
-Dicen que todos bailan.
-¿Por esta zona está la Mulánima?
-No he sentido de eso ahora, pero años antes sí. Dicen que ella no pasa el agua.
-Entonces es verdad que se aparecía antes, pero ahora ya no?
-Ahora no.
-¿Por esta zona también están los Faroles?
-Por acá hay mucho faroles, eso es mas para el verano.
-¿Porqué salen los Faroles?
-Bueno, no sé porqué sabrán salir.
-¿Qué hace el Farol?
-Bueno, dicen que no hace nada. Yo tenía un amigo que venía de San Antonio, machado, venía a trabajar para acá. Estábamos juntos en el Monte Redondo, después dice que se ha machado en San Antonio y se ha venido por la noche en el campo, le ha salido el Farol, estaba machado y lo ha retado y ahí nomás .....
-¿Qué le hace?
-Le pega, claro, lo voltea, no lo deja levantar y al año se murió. Dicen que el Farol te pega a vos, al tiempo te morís.
-¿Dicen que ellos acompañan?
-Sí, dicen que acompañan si no le hacés nada, iluminan el camino. Una vuelta nosotros veníamos para el carnaval con un amigo de San Antonio para acá; en medio del campo nos ha salido, nosotros veníamos de aquí para allá, el farol nos cruzó y se puso para el costado.
-¿Ha cortado el camino?
-Sí, ha cortado el camino. Mi compañero decía que no lo mire, que solo mire el camino.
-¿Cómo es el Farol?
-Como un farol. Nos acompaña, llega al campo y del lago para allá se queda, no cruza.
-¿El Farol no pasa el agua, igual que la Mulánima?
-Igual.
-¿Qué sabe usted del Diablo?
-No sé.
-¿Y de los duendes?
-Bueno, yo tenía un primo que le habló alguien, no sé qué sería, el venía machado,

y decía que lo iba a acompañar. Mi primo miraba y no había nada. Hablaba, pero él no veía nada.
-¿Qué otras cosas usted ha visto que se aparece por acá?
-Yo nunca he visto nada, yo sé por lo que me cuentan. A mí nunca me ha aparecido nada, solo el Farol que digo que me ha acompañado.
-¿Y usted, cuando era mas joven, nunca lo han hecho asustar?
-No
-¿Y de la Pachamama?
-Bueno, eso ya son cosas de uno, aquí hacen la fiesta, desde hace ya dos años en la gruta.
-¿Qué le ofrecen a la Pachamama, qué le piden?
-Hacen brindis, ponen coca, vino, comida, de todo, y entierran todo eso.
-¿Le dan el mejor vino, la mejor coca?
-Claro, todo lo mejor.
-¿Qué le piden?
-Bueno, que le ayuden en las cosas que tienen.
-Dicen que la viuda negra se les aparecía años antes
--No, de eso no sé. Lo que sí me han dicho es que se le apareció a un hombre, y a un cura. Aparece en el camino que va a San Antonio. Dicen que lo acompaña.
-¿Y porqué sale?
-No sé, ¿quien sabe no?
-¿Y el duende?
-Bueno, el duende (...). Donde solía vivir antes, se aparecía cuando se hacía la oración. Se les aparecía a los chicos y no lo dejábamos salir a ellos, pero yo no ví nada. Dicen que por lo general se les aparece a los chicos y se los quiere llevar. Si lo hacés enojar o si lo insultás te da una paliza que no te olvidás mas. Tiene mucha fuerza.
-¿Y él, qué es?
-Es una persona chiquita que la han abortado y no se la bautizó. De allí sale el duende. Dicen que para que no aparezca hay que buscarlo para ver de dónde sale, ir al lugar y rociarlo con agua bendita.
-¿Usted, siempre vivió en Animaná?
-Sí, yo nunca he tenido problemas, la verdad no se me apareció nada (...) Pensándolo bien sí, el Farol.
-¿Y sale mas o menos que antes?
-Menos, antes se aparecía más que ahora. Será porque hay mas bulla, no sé, antes salías y lo veías.
-Para terminar don,¿escuchó a la Mulánima?
-Si, tiene un relincho fiero. Ella es el espíritu de una persona mala, que ha sido muy mala. Cuando se muere, el espíritu se vuelve Mulánima por todos sus pecados. Mirá, por esta calle que caminamos pasaba por las noches y se perdía en cementerio. Es porque allá estaba su alma y porque no puede cruzar el agua.

-¿Y cómo hay que hacer para curarla?
-Ah, eso no sé, ¿qué habrá que hacer no?

Entrevistado : Justino Coria, 75 años aproximadamente

ENTREVISTA A UNA MUJER DEL PUEBLO DE ANIMANÁ



-¿Qué sabe de la Pachamama?
-Es una fiesta en familia, hay distintas maneras de hacerla, en épocas de señalar a los animales, las marcas. Al lado de un árbol se cava una agujero y se pone lo que uno quiera poner, principalmente coca y bebidas blancas. Trae suerte para los animales, para que cada vez haya más. Pero solo para los animales, no los viñedos. El primero de Agosto hay que barrer temprano, se quema la basura, se sahuma para que se vayan los malos espíritus.
-¿Qué nos puede decir acerca de otras creencias?
-Antes se hablaba mucho, ahora ya no, pero "de existir, existían".
-¿Qué sabe de los duendes?
-Aparece en el barrio Juan Pablo II, también apareció hace dos años en el Club Deportivo a un chico al atardecer, se lo llevó con engaños. El duende se presenta a los niños como un "amigo". Si no se le hace nada, él no hace nada. Creo en la existencia de los duendes, porque yo los ví. La gente de antes decía que eran productos de un aborto, pero no se de dónde provienen. Aparecen debajo de un tala, de una higuera. Según dicen que cuando las personas lo retan y lo quieren pegar se enoja, tiene mucha fuerza.
-¿Oyó algo sobre la Mulánima?
-Sí, es un alma que no alcanza el perdón de Dios, a lo mejor era una mala persona, vivían entre hermanos. Yo escuché una vez que venía la Mulánima, venía de San Antonio y se metía en la calle que va al cementerio (Islas Malvinas) y allá se perdía, con un ruido impresionante, que te estremecía los huesos. Ella te habla y pide que le saquen el freno para que no sufra mas. Cuando hacía el recorrido era después de las doce de la noche.
-Hay que tener valor para sacarle el freno.
-La verdad que sí. Si tenés miedo la Mulánima te puede matar. Es muy peligrosa. Antes me acuerdo que cuando oíamos que llegaba de San Antonio teníamos que cerrar la puerta bien fuerte y después rezar con las luces apagadas porque si veía luz en una casa ella entraba y los mataba a todos. Yo nunca supe de alguna casa donde entró, pero mi abuela me contaba de esas cosas.
-¿Qué sabe de la Salamanca?
-Es un lugar donde se escucha música como en los carnavales, varios la escuchan pero nadie se anima a ir. Me parece que es la fiesta del Diablo. No se sabe si las personas que se animan a ir vuelven. No creo que alguien se atreva a ir, es oscuro.

-Hemos escuchado muchas cosas del Farol, ¿qué nos puede contar de él?
-El acompaña a las personas, no hay que mirarle mucho porque dicen que es malo. No es una cosa mala. Aparece en los Médanos, la Ciénaga, las Pircas. Quizás aparezca porque es una zona de indios.
-¿Y de la viuda negra?. También escuchamos algunas cosas de ella.
-Es una creencia de años, ahora no. Todos la veían, no se sabe porqué aparecía. Mi abuelo sabía decir que se le aparecía, allá al lado de la ruta, en la bodega ella sabía caminar de noche por allí. Una vez mi abuelo vió pasar una mujer, ya estaba anocheciendo y la confundió con la mujer del patrón. Después supo que la mujer no iba allá y que era la viuda negra. Pero eso era antes, ahora ya no se escucha nada de ella. Yo creo que ya no se la ve por ninguna parte. Igual que la Novia, antes se la veía pasar, salía de la iglesia y se perdía en el Matadero, no hace daño, acompañaba a las personas y no había que hablar con ella. Pienso yo que la habían dejado plantado en el autor.
-¿A la leyenda del Cacuy, también se lo escucha por la zona?
-No sé como es la leyenda, no se la escucha.
-¿El Crespín, qué sabe de él?
-Nada, no sé. La verdad que no escuché nada de él, quizás antes, pero ya se está perdiendo esa creencia.
-¿Conoce algo de Coquena?
-Mirá, la verdad es que lo sentí nombrar pero no en Animaná, sino en San Antonio de los Cobres, cuando vivía con mi abuela. Pero eso era cuando yo tenía 11, 12 anos. Era muy chica.

Entrevistada: Rosa Catacata, de 50 años aproximadamente

ENTREVISTA REALIZADA A DOS POBLADORES DEL PARAJE DE SAN ANTONIO, DE LA LOCALIDAD DE ANIMANÁ

-Nos gustaría saber lo que piensan acerca de temas relacionados con el folklore y las creencias que hay en la zona. ¿Ustedes viven siempre aquí?
-Claro
-¿Y saben qué es la Salamanca, la Mulánima, la viuda negra, etc.?
-Bueno, hay que verlo, de la Salamanca solo se sabe que está por el lado de arriba (señala hacia los cerros)
-Y muy lejos
-No es lejos, caminando un poco llegás enseguida. Sí existe la Salamanca, yo no la escuché pero mucha gente sí. De aquí a dos horas de camino hay una que está en el río, allí hay un agujero y se escucha una guitarra.
-Y ¿qué es para ustedes la Salamanca, qué creen que pueda ser?
-Dicen que es el diablo....

-Bueno, yo me acuerdo de un amigo que dicen que ha ido a las doce del mediodía y que ha encontrado diversión.
-*Y cuando llega, ¿qué es lo que encuentra?*
-Es un tipo salón, donde hay gente igual que nosotros.
-Hay unos tres cerritos famosos en la zona.
-Queda lejos, como a una hora. Dicen que hay una gran piedra y que esa es la puerta, se siente que cantan, hay sonidos de guitarra. Es música muy fuerte.
-*¿Entonces hay varias Salamancas?*
-Si, yo la he sentido aquí cerquita, en San José, creo que es allí.
-*¿Porqué está la Salamanca?*
-Y puede ser para que el diablo se lleva almas.
-*¿En esta zona, aparece la Mulánima?*
-No, espantos si hay. Cerca de aquí , dicen que llegaba un caballo blanco que hacía sonar las riendas, pero eso era antes. Pero lo de la Mulánima no he escuchado; en Santa María, San Carlos he escuchado pero hace mucho.
-Dicen que es una mula que tira fuego, que es un alma que no se le dio misa y hay que ser fuerte y bajarle la rienda, allí se salva.
-Pero tenés que ser bueno y después hacerle una misa. Hay que pararla y bajarle el freno
-*¿Y si no se le baja el freno, que pasa?*
-Y, dicen que es un alma que sigue penando, ella no pasa el agua. Cuando se le saca el freno deja de andar penando. Y anda así para que le hagan una misa. Y tiene que ser buena y potente.
-*¿Los tapados están por la zona?*
-A la noche hay luces en toda la zona. Cuando se encuentra uno, para sacarlo hay que ir con un cuchillo, se debe marcar la zona e ir al día siguiente.
-*¿Qué provoca el Tapado?*
-Dicen que son cosas que han sido enterradas. Puede ser plata y oro. Dicen que ellos son buenos. Conozco gente que ha sacado ollas, pero no oro o plata, son ollas con huesos solamente. Por esta zona hay un montón de tapados, porque dicen que vivieron muchos indios.
-*¿Qué pasa con los duendes, ustedes los han visto?*
-Se aparecen, dicen que son chicos que son abortados y los entierran. No son bautizados, por eso salen. Es chiquito y con sombrero, y se lleva a jugar a los chicos. El otro día vino un hombre de Cafayate y contaba que de noche lo levantaron y lo tiraron, porque lo retaba al duende. Estaba arañado en todo el cuerpo cuando llegó a su casa. El tiene mucha fuerza y el hombre era grande. ¿qué otra cosa le pudo hacer semejante daño?.
-*¿Qué sabe usted de la Pachamama?*
-En Agosto la Pachamama está suelta durante todo el mes. En los cerros se va a encontrar una pastora, que es ella. Es la dueña del cerro
-No, es dueña de toda la tierra.

-Nosotros para el 1 de Agosto juntamos basura, hacemos mucho humo para que se vayan las cosas malas. Se sahuma todo.
En este momento se acerca un anciano del lugar y nos aprestamos a entrevistarlo:
-*¿Usted vivió siempre en estos lugares?*
-Sí.
-*¿Qué sabe de la Salamanca?*
-Está en los Tres Cerritos. Allí está el diablo y por la noche se escuchan bombos. Allá va gente que escucha esa música. Dicen que queda donde hay una gran chorro de agua.
-*¿Conoce alguna persona que estuvo en la Salamanca?*
-Claro que sí. Ya se murió y no quiero hablar del tema.
-*¿Conoce la Mulánima?*
-Es una mula........ ¿Qué sabrá ser eh? Yo no la he visto, en estos lados no se si está, pero sí en otros, como Cafayate. Así dice la gente. Yo donde escuché que anda es en los Tres Cerritos que se los ve desde aquí, mire. Y también que está para allá arriba, en los cerros de allá. No sé si será verdad, pero la gente, los cuatreros y los que andan arriando los animales por allá dicen que escuchan a la Salamanca.

Entrevistados:
Moisés Mamaní, 70 años aproximadamente.
Tito Taritolay, 40 años aproximadamente. Ismael Burgos, 36 años.

BIBLIOGRAFÍA

A.A.V.V.:
1989 Summa Andina. Apéndices. Pag. 28

AMBROSETTI, Juan B.
1952 "Folklore de los Valles Calchaquíes" en Supersticiones y leyendas. Librería y Editorial Castelli S. A. Santa Fé, Argentina. Pp. 117-160

BIANCHETTI, María Cristina
1996 "Los mitos y la enfermedad mental" en Revista MIRADAS. Arte, Ciencias y Creencias del Norte. N° 3. Junio- Julio.

BORELLI, José Miranda
1979 " Leyenda – Mito – Cuento" en Un Mito Regional del Noroeste San la Muerte. Ed. Región Chaco Resistencia. Pp. 15- 16.

BRIZUELA, Miguel
1997 "La dueña de los campos" en Agenda Cultural. Diario El Tribuno. 31 de Agosto.

BULGHERONI, Raúl
1989 Summa Andina. Edit. Bridas S.A.

CANO, Rafael
1961 "La Mulánima" en: Ansalás, Fermín (comp.) Folklore de los Valles Calchaquíes. Ediciones Colmegna. Santa Fé. Pp. 25-30.

1974 Ciudades, Pueblos, Caseríos y Parajes de la Provincia de Salta (1° parte). Dirección de Estadísticas y Censos. Pp.83-84.

Suplemento de Salta del Diario Crítica, 23 de Junio. 1974. Pp. 3-18. Archivo y Biblioteca Históricos de Salta. Sección Hemeroteca. Sobre 19.

Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo-Americana. Espasa-Calpe. Madrid. 1979. Tomo LIII. Pag. 610.

FORTUNY, Pablo
1965 Supersticiones Calchaquíes (ensayo e interpretación). EditorialHuemul. Buenos Aires.

FLEMING DE CORNEJO, Margarita
1998 Relatos folklóricos salteños IV. Recopilación de versiones del patrimonio tradicional de Salta. Imprenta Partas. P. 128.

NAVAMUEL, Leonor
1996 "El mito: palabra sagrada" en Revista MIRADAS. Arte, Ciencias y Creencias del Norte. N° 2. Marzo- Abril.

NAVAMUEL, Leonor
1999 "La Pachamama" en: Revista Miradas. Artes Ciencias y Creencias del Norte, N°.19. Pp. 2-4

REQUINI. M. J.
1999 "La Pachamama" en: Revista Mirada. Artes Ciencias y Creencias del Norte, N° 20. Abril/ Mayo. Pp18-20.

LA PERMANENCIA DE UNA VISION HISTORICA. LA CORRIENTE LIBERAL ERUDITA EN LA PROVINCIA DE SALTA- ARGENTINA

María Mercedes Quiñonez
Universidad Nacional de Salta – Argentina

Introducción

En la República Argentina se desarrollaron, desde fines del Siglo XIX hasta la actualidad, tres grandes corrientes historiográficas: la Escuela Liberal- erudita, el Revisionismo Histórico y la Historia Social. Las tres corrientes tuvieron su período de auge y decadencia, exceptuando la Nueva Historia o Historia Social, que se afirma y reafirma cada vez con más fuerza, sobre todo en los ámbitos universitarios.

La corriente liberal- erudita, heredera de una visión y metodología positivistas, dominó durante muchos años la historiografía argentina. Emparentada fuertemente con el poder político, del cual era asesora permanente y del cual recibía apoyo económico e institucional, vió decaer su hegemonía con la introducción, a mediados del siglo pasado de la renovación historiográfica impulsada por la Escuela de los Annales. Desde esos años su influencia es cada vez menor como también el apoyo que recibe de los poderes públicos. Esto ocurre, en líneas generales, a nivel nacional, ámbito en el que predomina y se fortalece día a día la llamada Historia Social o renovadora.

El propósito de este trabajo, es demostrar cómo en la provincia de Salta encontramos una situación distinta. En esta provincia permanece la hegemonía de la corriente Liberal- erudita, a pesar de la existencia de una Universidad Nacional que promueve otra manera de ver y de hacer historia, pero que no logra tener una llegada y una influencia masiva en la sociedad, y que sólo ve restringida su circulación a los ambientes universitarios. En cambio, la visión liberal erudita mantiene una vigencia, sólo explicables por las características de la sociedad salteña y por la existencia de Institutos Históricos que tienen respaldo del poder político y también de la existencia de la Universidad Católica de Salta, todos ámbitos donde permanece intacta o apenas "renovada" una visión de héroes y hechos memorables, de grandes personajes "hacedores" del pasado, manteniendo una descripción cronológica y simple de acontecimientos, sin intentar comprender o explicar los procesos sociales e históricos.

El presente trabajo es un trabajo teórico- metodológico, que consta de dos partes, definidas según los objetivos del mismo. La primera parte consiste en presentar las principales líneas historiográficas de la Argentina y su repercusión en la provincia de Salta.

La segunda parte consiste en un análisis historiográfico del libro SALTA HISPANICA y el objetivo es reconocer en el mismo, ciertas características de las corrientes Liberal erudita y del Revisionismo Histórico, en la provincia de Salta. Este libro, que se denomina: SALTA HISPANICA. Estudio socio- económico (Desde el siglo XVI hasta la primera década del siglo XIX), está escrito por la Doctora en Historia LUISA MILLER ASTRADA. Está editado por EDICIONES CIUDAD ARGENTINA, en Buenos Aires, en el año 1997.

Breve reseña biográfica de la autora:

La señora LUISA MILLER ASTRADA nació en la ciudad de Salta. Es Profesora de Historia y Geografía, Licenciada en Historia y Doctora en Historia, por la Universidad Complutense de Madrid.

Actualmente, desempeña el cargo de Jefa del Departamento de Historia de la Facultad de Artes y Ciencias de la Universidad Católica de Salta.

La doctora MILLER es Académica correspondiente de la Academia Nacional de la Historia, miembro titular del Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho, del Instituto de San Felipe y Santiago de Estudios Históricos de Salta y del Instituto Güemesiano de Salta.

Ha escrito numerosos artículos para el Boletín de la Academia Nacional de la Historia y para la Revista de Historia del Derecho y Revista Quinto Centenario. Participó en Congresos, como el VI Congreso Internacional de Historia de América.

Su último trabajo publicado es el libro SALTA HISPANICA, que fue impreso en España.

Desarrollo del trabajo

En la Argentina existen actualmente tres grandes corrientes historiográficas, que son: la corriente Liberal erudita, el Revisionismo histórico y la Historia social. Cada una de estas corrientes presenta características particulares, que analizaré brevemente.

La Escuela liberal erudita reconoce como fundador a Bartolomé Mitre. Esta Escuela se basa en una metodología positivista, según la cual el documento escrito tiene un valor fundamental, pero sin que exista un análisis por parte del historiador, el cual se queda en la etapa descriptiva. Esta Escuela idealiza el movimiento de Mayo y traza una línea que va de Mayo de 1810 a la Batalla de Caseros, quedando entre estas fechas un período oscuro que es el que corresponde al gobierno de

Rosas. Esta corriente se materializa en la Academia Nacional de la Historia, la cual logra una fuerte inserción en el Estado, especialmente en las primeras décadas del presente siglo, cuando se convierte en consultora del mismo en todo lo relacionado con la Historia (Símbolos patrios, nombre de calles, de ferrocarriles, etc.). La Academia Nacional impulsó e impulsa una visión oficial de la Historia.

El Revisionismo histórico surge como corriente diferente y opuesta a la anterior (Contra- historia), participa del nacionalismo en sus rasgos generales. Esta corriente, por ejemplo, al abordar el tema de la colonia, crea una imagen revalorizada de la misma, este período es considerado como una "edad de oro", sostiene que el proceso de colonización llevado a cabo por España y Portugal fue menos nocivo al llevado a cabo por holandeses, franceses e ingleses. Se busca mostrar, mediante argumentos exclusivamente jurídicos, que en América no hubo colonias, al tiempo que niega el carácter violento de la conquista y afirma el carácter evangelizador de la misma, sin reparar en el sentido justificador que tuvo. También hay una fuerte revalorización del hombre de campo, sus costumbres, sus vestimentas, etc.; como símbolo nacional en un claro rechazo hacia lo extranjero. Los caudillos serán reivindicados, se gesta el mito del héroe conductor de las masas, que para el Revisionismo Histórico será Juan Manel de Rosas, su período de gobierno y su figura serán el tema central de esta corriente. La misma se presenta como opositora a la Academia Nacional de la Historia y no logra el respaldo del Estado, excepto durante los gobiernos de Juan Domingo Perón.

La tercera corriente es la denominada Historia Social o renovadora. Esta escuela historiográfica surge dentro del ámbito universitario, en tres focos principales: en la Universidad de Buenos Aires, con José Luis Romero; en la Universidad Nacional de Córdoba, con Ceferino Garzón Maceda; y en la Universidad Nacional del Litoral, con Claudio y Nicolás Sánchez Albornoz. Esta nueva historia se orienta hacia un análisis económico y social, e incluye a las minorías como sujetos históricos (mujeres, trabajadores, campesinos, etc.). No se dedica al estudio de grandes hombres y grandes acontecimientos, sino que estudia los procesos sociales y económicos, en un tiempo de mediana y larga duración, y no solamente en el tiempo corto de los hechos principalmente políticos y militares. Esta escuela incluye otros tipos de fuentes, además del documento escrito, como ser fuentes de tipo arqueológico, documentos orales, etc., y propicia una mayor comunicación entre la Historia y las demás Ciencias Sociales.

En la provincia de Salta estas corrientes tuvieron diferente repercusión y alcance. La corriente liberal erudita, dentro del ámbito salteño, reconoce como maestros a Bernardo Frías y Atilio Cornejo, quienes han hecho grandes aportes a la historiografía salteña, pero que, a pesar de su gran erudición, su amplio trabajo

con fuentes documentales y su investigación exhaustiva, no se han apartado de la visión pro hispánica en sus estudios, ni de la Historia que aborda los grandes hombres y los grandes acontecimientos, preferentemente políticos y militares. Al respecto, Atilio Cornejo sostiene

> La Historia recoge los grandes hechos, estudia las grandes vidas. Nadie desconoce que los próceres fueron hombres. De ahí que no haya para que buscar sus errores, cuando los que los distingue son sus virtudes y sus grandes obras.[1]

El revisionismo histórico cuenta en esta provincia con un claro exponente: Gregorio Caro Figueroa, escritor, periodista y político salteño, dirigente del Partido Socialista de la Izquierda Nacional. Este autor representa uno de los pocos ejemplos dentro de la historiografía salteña de un abordaje revisionista de izquierda de la Historia. Su obra "HISTORIA DE LA GENTE DECENTE en el Norte Argentino. De Güemes a Patrón Costas", prologada por Jorge Abelardo Ramos, constituye una muestra de los ideales revisionistas de una nación grande , reconstruyendo los antiguos espacios coloniales. A este proyecto de gran frontera exterior y de hermandad interior sin fronteras, se opuso siempre la "gente decente" de Salta, de Buenos Aires y de toda América Latina.

La nueva Historia social está presente, fundamentalmente, en el ámbito de la Universidad Nacional de Salta. En general, los docentes e investigadores de la Facultad de Humanidades han impulsado esta nueva forma de "hacer" Historia, abordando estudios de tipo económico y social, relacionado no tanto con los héroes individuales, sino también con los procesos sociales, dando cabida a grupos hasta ese momento marginales. Esta tendencia se manifestó y se manifiesta en dos publicaciones: la revista ANDES y la revista de Humanidades.

La revista ANDES comienza a publicarse en el año 1990. El objetivo de la publicación es "analizar sistemáticamente cómo el norte argentino cabe dentro del gran rompecabezas que se denomina la región andina". Esta publicación trata de abrir un camino alternativo al propuesto por el Litoral, especialmente Buenos Aires, y tratar de ver a la Argentina como un país andino, resaltando la importancia de la región y destacando los diversos matices de la misma.

La revista de Humanidades comienza a publicarse en el año 1989 y su objetivo, expresado por la Profesora María Julia Palacios, Decana de la Facultad de Humanidades en ese año, es:

[1] CORNEJO, Atilio. "El revisionismo histórico y las historias provinciales". En: Boletín del Instituto San Felipe y Santiago de Estudios Históricos. N° 30. 1960. P. 173

"Con esta publicación la facultad de Humanidades inicia un proyecto que tiene como objetivo, hacer conocer a la comunidad universitaria los temas en los que trabajan los docentes de las distintas escuelas, como un modo de contribuir a la discusión académica, estimular la producción intelectual y superar el aislamiento"

En este párrafo la Profesora Palacios destaca un aspecto muy importante a tener en cuenta. Este está referido al alcance de esta publicación, que está dedicada principalmente para la comunidad universitaria, estas publicaciones no tiene llegada al público masivo, de la misma manera no tienen apoyo externo y la iniciativa y publicación de los distintos números se debe a un esfuerzo de la Facultad de Humanidades y de los profesores de la misma.

Análisis de la obra:

En la Introducción a su libro, la doctora MILLER, realiza una aclaración acerca de la orientación metodológica, y dice: "... pasado el tiempo en que la historia se hacía sobre los hechos protagonizados por hombres destacados- jefes de Estado y militares de nota- y se complacía en la enumeración de datos- mientras más minuciosa, mejor- la historia, hoy, tiende a la comprensión del pasado." Esto parecería dar la pauta de una inclinación hacia una historia de tipo social, pero en el desarrollo del libro y especialmente en el epílogo demuestra una concepción distinta.

Si bien la autora no basa su análisis en los gobernantes y militares individualmente, todo el texto hace referencia a los Reyes de España, a los acontecimientos en Europa y en la Península Ibérica, a los conquistadores y colonizadores, a los gobernantes, oidores, virreyes y a las personas predominantes dentro del espacio salteño (Por ejemplo; Nicolás Severo de Isasmendi o doña María Lisperguer y Aguirre Díaz de Loria). Encontramos muy pocas referencias a los indios, al pueblo llano, a los esclavos; parecería que el análisis principal de estos grupos deriva de la demografía; hay datos precisos sobre la cantidad de negros, mulatos, indios, mestizos, pero muy poca presencia de sus nombres, sus actividades, sus condiciones de vida, etc.

La Doctora LUISA MILLER ASTRADA pertenece, en sus rasgos generales, a la línea historiográfica liberal- erudita. Integra instituciones, nacionales y provinciales, que dominan y dominaron el espacio historiográfico, impulsando una visión oficial de la Historia; estos organismos son la Academia Nacional de la Historia, el Instituto Güemesiano y el Instituto San Felipe y Santiago de Estudios Históricos. En el ámbito salteño, estos diversos organismos tienen un alto apoyo estatal, un gran respaldo oficial y un reconocimiento que los ha convertido en los

ejes organizadores de la producción historiográfica de Salta. Son centros que garantizan a los historiadores, profesionales o no, una amplia difusión de sus trabajos, gracias a los boletines que publican, a la vez que le conceden una amplia recepción y aceptación de parte de este grupo de historiadores que predominan en la producción local, lo que les permite a su vez, obtener el apoyo de los mismos. El precio que hay que pagar es ajustarse a los preceptos por ellos defendidos, y profesar una visión hispanófila de la Historia.

Sin embargo, creo que la doctora MILLER, como muchos historiadores, no se ciñe a una corriente de pensamiento sino que adhiere a *ciertas características* de otras líneas historiográficas, como por ejemplo el revisionismo histórico. La autora recrea una imagen revalorizada de la colonia y de la acción española en América. Una de las características que destaca el profesor EDUARDO ASHUR en su trabajo *La novísima historiografía salteña*, es claramente perceptible en el libro SALTA HISPANICA, la "... exaltación del período de dominio español [...] negando su carácter colonial en base al argumento jurídico de que estas tierras fueron reinos de España."[2]

Otra característica es la importancia otorgada a la ciudad de Salta por su posición especial de intermediaria entre Potosí y Buenos Aires, "... resulta evidente que Salta fue, al finalizar el siglo XVII [...] hasta bien entrado el XVIII, el centro de comercio mulero más importante de América Hispana... [...] En esta época, la actividad adquirió formas definidamente empresariales, vinculando individuos y familias de Buenos Aires, Santa Fe, Córdoba, Chile con otras de Potosí y Lima, en el que Salta actuaba como nexo." (p. 263)

El objetivo de la autora es contribuir al conocimiento de la región del Tucumán, en especial del territorio de la actual provincia de Salta. Realiza un estudio socio- económico de la región, durante el período colonial. En mi entender la autora no consigue su objetivo, como intento demostrar más adelante.

La autora analiza los cambios que se produjeron en los tres siglos de colonia, para lo cual aborda diversos temas específicos, cada uno referido a un aspecto de la sociedad. Así aborda el tema de la población, en el aspecto demográfico y su composición étnica, luego los distintos grupos sociales, la propiedad y explotación de la tierra, el tema de la producción y el trabajo y finalmente la inserción de la región en el sistema comercial y administrativo metropolitano.

[2] ASHUR, Eduardo. "La novísima historiografía salteña". Realizado en el marco del curso de posgrado: "Historia: Ciencia Social de lo actual". Agosto/ Setiembre 1993.

A través de los distintos capítulos se reflejan los cambios en el siguiente orden: situación al momento de la conquista, los primeros tiempos coloniales de organización, el funcionamiento de la sociedad luego de afianzada la conquista y termina con los grandes cambios del Siglo XVIII, producto de las Reformas Borbónicas. Según este esquema la autora organiza el texto, reflejando las marchas y contramarchas en la legislación y en la práctica, debido a las características particulares de este Nuevo Mundo, especialmente reflejadas en la región del Tucumán, producto de su lejanía a la metrópoli y de sus condiciones e historia previa.

Cabe destacar que hay una tendencia de considerar estos siglos de dominación no como un período "colonial", reflejando la concepción, ya propuesta por Roberto Levillier, que manifiesta que desde el punto legal las Indias fueron un reino más de la Corona española, la autora dice al respecto que "... las prácticas peninsulares también fueron aplicadas en América por los colonos españoles, aún cuando la diferencia esencial está marcada por la condición jurídica de la tierra. "(p. 220) En el epílogo vuelve sobre la misma cuestión al decir "... las Indias fueron gobernadas y administradas por el mismo régimen de la Península, trasladando sus propias instituciones. Pero en ellas había naturales con diferente grado de desarrollo cultural, con sus gobernantes y sus estructuras políticas propias..."(p. 362)

La doctora MILLER encara su trabajo desde un aspecto definido: la legislación dictada en España para el control y manejo de las Indias. Plantea explícitamente que maneja una hipótesis previa, según la cual Hispanoamérica posee raíces comunes y no presenta grandes diferencias culturales,

> "El punto de partida- hipótesis previa- fue sugerida por las clases del Seminario de Historia de América [...] advertí que Hispanoamérica no es un conjunto de nacionalidades separadas por profundas diferencias culturales [...] está constituida por elementos fundacionales comunes, indispensables para una relación comunitaria estrecha, elementos que trascienden a la mera comunidad racial producida por la mezcla de sangre del conquistador y del conquistado." (pp. 11- 12)

Sostiene que hubo una transferencia cultural del Viejo al Nuevo Mundo, y su interés es comprobar de qué forma y en qué medida se produjo esta transferencia en la región que estudia. Pero hay que destacar que la autora ve esta transferencia como necesaria, no por el encuentro lógico de dos culturas diferentes y desconocidas entre sí, sino por la superioridad cultural de Europa, y de España en particular. La autora se refiere explícitamente a los grupos sociales superiores, manifestando en forma implícita que existen o existieron grupos o sectores inferiores. El sector superior es básicamente el español, mientras que los indígenas son considerados

inferiores, ya que no se ajustan al modelo cultural europeo; porque no tienen las mismas costumbres y forma de vida, porque difieren en la vestimenta o la organización social, son considerados como un grupo "inferior". Al respecto la autora manifiesta: "El elemento humano aportado por las huestes indianas y las corrientes migratorias posteriores- integrantes de la *República de los españoles* según terminología de la época- se consideró como raza conquistadora, superior a la de los indios conquistados", España es la que realiza una gesta heroica (..."estudio de la heroica empresa...") y trae a los pueblos de las Indias la cultura, la civilización; como dice Atilio Cornejo "... los conquistadores [...] tuvieron la intuición genial de ser creadores de pueblos..."[3]

En los siguientes fragmentos queda manifiesto lo antedicho:

"A fines del siglo XV, Europa había perfeccionado su evolución en una magnífica síntesis de los valores depositados desde tiempos prehistóricos [...] De la fragmentación desorganizada pasó a la unificación y a la organización; de la ley establecida por la costumbre evolucionó a la ley escrita; de las primeras manifestaciones expresivas de los sentimientos humanos alcanzó la cumbre del arte; de la multiplicidad de lenguas se unificó en el latín, tronco a su vez de los idiomas nacionales... En síntesis, el siglo XVI representa la plenitud clásica y España, el Estado que marca rumbos a seguir en los distintos aspectos culturales." (p. 360)

[...] "Esta cultura había alcanzado su plenitud, y animada por el vigor de su madurez busca expandirse, hacer partícipe a otros pueblos de los logros alcanzados. A esta empresa la lleva a cabo con el estilo propio del genio hispano." (p. 361)

[...] "... es innegable que la colonización española trajo a América los bienes culturales acrisolados en Europa durante siglos, valores universales que constituyen el sustrato común de todos los pueblos americanos que hablan el mismo idioma castellano y creen en Dios." (p. 364)

Al referirse a la acción colonizadora, la autora sostiene que "... todo ello implicó un tremendo esfuerzo, aportando sangre española y marcos de vida europeos." (p. 362)

[3] CORNEJO 1945: 11

En el epílogo la autora realiza una clara toma de postura y expresa que el análisis que dice que la conquista y colonización produjo "la extinción de culturas autóctonas por la codicia de riqueza, llevada a cabo con un terco espíritu de intransigencia religiosa originado en un cerrado horizonte intelectual y la carencia total de libertad"(pp. 359- 360) se hizo para "restar mérito" a la importancia política que tuvieron las Españas y también de parte de los protestantes al criticar la acción evangelizadora en América. No niega que hubo excesos, pero estos fueron ínfimos en relación con la notable empresa de conquista y colonización, y fueron cometidos principalmente por empresarios privados.

Los hechos que estudia se refieren al ámbito socio- económico, pero tomando en cuenta principalmente lo derivado de la legislación. La autora analiza diversos aspectos de la sociedad y la economía colonial, pero es evidente la desproporción en cuanto al lugar otorgado dentro del texto, como así también a la relevancia que da a ciertos sectores sociales, conquistadores, funcionarios, vecinos, clero, etc., todos de origen español y la aristocracia indígena.

Destaca principalmente, y siempre desde el aspecto legal, la visión, la intuición, el valor, el esfuerzo, llevado a cabo por la Corona en el proceso de conquista y colonización; muestra como, en las leyes, las Indias fueron un reino, esto queda claro que no fue así, ya que mientras cada reino de la península tenía representación en las Cortes, América no la tenía; muestra también cómo tuvieron las mismas posibilidades (legales) que los reinos peninsulares y como los indígenas fueron considerados libres, vasallos, sus propiedades fueron respetadas, etc. Realiza una clara y permanente diferencia entre la empresa oficial de conquista y colonización y la empresa privada, destaca como, muchas veces, los conquistadores no cumplieron con lo prescrito por la ley y como se cometieron abusos, agravados por la lejanía con la metrópoli, también muestra como esas leyes no siempre funcionan o se cumplen, cómo esto produce, en muchas ocasiones, una nueva ley o modificaciones de las existentes. En los siguientes fragmentos queda expresado lo anterior:

"La ambición por la propiedad del suelo, propia de la mentalidad de la época se manifestó en el conquistador, que acumuló tierras para explotarlas y para ascender en categoría social." (p. 24)

[...] "La Corona legisló reconociendo la propiedad que las comunidades acreditaran, pero muchos españoles avecindados en las ciudades fundadas, valiéndose de distintas argucias, expulsaron a sus legítimos dueños para solicitarlas luego como despobladas." (pp. 24- 25)

[...] "Fue frecuente la ocupación de tierras realengas sin cumplimentar lo prescrito por la ley..." (p. 186)

[...] "La doctrina jurídica inspirada en principios sociales y políticos definidos no logró superar los intereses individuales y estatales en pugna, impidiendo su aplicación satisfactoria." (p. 201)

[...] "Cuando los particulares comenzaron a ejecutar el programa elaborado por el Estado, primaron los intereses personales en los que el enriquecimiento figuraba en primer lugar. Acapararon tierras y explotaron el trabajo indígena, en innegable" (p. 363)

Luego del papel del Estado y de los conquistadores, la autora tiene una clara preferencia a estudiar a los sectores más altos de la sociedad, en desmedro principalmente de los indios, negros y mestizos. Si nos guiamos por el índice, podemos comprobar como en el capítulo referido a los grupos sociales dedica mucha mayor atención a los sectores dominantes.

CAPITULO II. Perfil de los grupos sociales.

1. Los grupos sociales superiores en los siglos XVI y XVII
   a. Conquistadores y primeros pobladores
   b. Funcionarios y vecinos.
   c. Clero secular y regular.
   d. La aristocracia indígena.
2. Transformación de las jerarquías sociales en el siglo XVIII
   a. La burguesía mercantil.
   b. Los profesionales.
   c. El pueblo llano.
   d. Los esclavos.

Haciendo una síntesis, la autora da mayor preeminencia a los sectores más altos de la sociedad, utilizando como referencia principal la legislación, otorgando muy poco protagonismo al indio, al proceso de mestizaje, a las instituciones indígenas, y en general a todo lo referido a la cultura y sociedad prehispánica.

En la Introducción a su libro, la autora manifiesta que en Historia hoy se tiende a la comprensión del pasado, elaborando los datos: "... somete a los imprescindibles datos a un proceso de elaboración intelectual que se esfuerza en reconstruir la vida cotidiana de las sociedades" (p. 13). Y si bien manifiesta que ha sido superada la historia que se complace con la simple enumeración de datos, creo que no supera la visión de que la historia, a partir de los datos, pueda

reconstruir la vida cotidiana, sin tener en cuenta la cantidad de datos y de información que se han perdido en el tiempo, las selecciones, conscientes o no, que realizan los historiadores; la Historia Social intenta **construir** una imagen de las sociedades del pasado.

Esto nos lleva directamente al problema de las fuentes, las que la Doctora MILLER utiliza provienen de repositorios españoles y argentinos. Principalmente utiliza fuentes provenientes del Archivo General de Indias de Sevilla, también provenientes de la Real Academia de la Historia de Madrid, Biblioteca Nacional, Archivo Histórico, Biblioteca de Palacio y Archivo Histórico Militar, todos organismos españoles. En nuestro país, destaca la documentación oficial de la época virreinal del Archivo General de la Nación, también obtiene información del Archivo Histórico de Salta y del Archivo de la Curia Eclesiástica de Salta. Sin embargo, a pesar del enorme esfuerzo de investigación realizada, la autora maneja únicamente fuentes escritas, y basa su estudio en fuentes de tipo legal, y en menor medida de carácter fiscal y religioso. Este tipo de fuentes ha sido profusamente utilizadas y muy valoradas por un grupo de historiadores, entre los que se destaca Atilio Cornejo, quien sostiene "Es pues, incalculable su importancia y, claro está sin desmerecer a las demás fuentes históricas", y más adelante dice: "El elevado sentido del Derecho español de aquellas épocas, fuente inagotable de sabiduría y de provechosas enseñanzas; en que se advierte con claridad que, a través de la conquista y de la fuerza, la acción del Derecho se impone, garantiendo la vida y la propiedad de conquistadores y conquistados, como igualmente admitiendo a todos los ciudadanos en la administración de los intereses públicos ya sean peninsulares o nativos."[5]

Las principales fuentes que utilizará son los libros de bautismos, registros judiciales, actas capitulares, Ordenanzas, padrones, Reales cédulas, testamentos, nóminas de estudiantes salteños en distintos colegios, inventarios de bienes, etc.

Síntesis de la obra.

Capitulo I: HISTORIA DEMOGRAFICA

La autora analiza la demografía histórica, y distingue tres grandes períodos para la América hispana en general: el primero, denominado preestadístico, que abarca desde los momentos en que se inicia el poblamiento del subcontinente hasta las últimas décadas de la dominación hispana, el segundo, denominado protoestadístico, que se prolonga hasta 1869 en nuestro país, y el último, denominado

CORNEJO 1945: 10

estadístico, cuando ya hay una voluntad de contabilizar la población con una finalidad determinada.

Luego especifica que su estudio se centra en el primer período en la región del Tucumán, para la cual analiza dos etapas características:

- La primera, en los siglos XVI y XVII, en la que estudia la población en el momento de la conquista y las consecuencias de ésta: la decadencia notoria de la población nativa debido a una serie de factores. La merma poblacional se evidencia en la disminución de la mano de obra, que debió reemplazarse con la importación de esclavos africanos.

En esta misma etapa, la autora analiza la inmigración europea. El interés de la Corona era incorporar nuevas tierras y para hacerlo efectivo debía poblarla con sus propios vasallos, para lo cual concede privilegios a los pobladores de las Indias, aunque también hubo inmigración clandestina.

También analiza la introducción a la región de negros procedentes del Africa. El objetivo era destinarlos a las tareas agrícolas para aumentar la productividad, pero su precio fue tan elevado que no cumplió con este objetivo.

- La segunda etapa corresponde a la estabilización y posterior desarrollo de la población indígena. En la segunda mitad del siglo XVII parece haberse detenido el proceso de decadencia de la población indígena. Al primer momento sucedió un período de estabilización durante el cual la población comenzó a reponerse lentamente y luego siguió una expansión, durante la segunda mitad del siglo XVIII. En estos dos momentos asistimos a un amplio proceso de mestizaje.

En los pueblos de indios, si bien se produjo la transculturación de los naturales, se mantuvo o se reconstruyó la unidad étnica y el desarrollo demográfico, propiciadas por la alimentación suficiente y la asistencia sanitaria proporcionada por las autoridades capitulares.

Luego la autora dedica un apartado a la evolución de la población en el período virreinal, realizando un análisis en el cual muestra como a partir de los Borbones se produce un crecimiento de la población, debido a la apertura legal del comercio de ultramar y las disposiciones reales tendientes a promover una mayor inmigración hacia el Virreinato del Río de la Plata.

Capítulo II: PERFIL DE LOS GRUPOS SOCIALES.

La autora analiza los distintos grupos sociales superiores en los Siglos XVI y XVII y la transformación de las jerarquías sociales en el Siglo XVIII. Para el primer período analiza tanto la posición dentro de la sociedad, como el origen y actividades desarrolladas en la Salta colonial, de los conquistadores y primeros pobladores, los funcionarios y vecinos, generalmente descendientes de los primeros, el clero secular y regular y la aristocracia indígena. Se mencionan las principales características de estos grupos y el proceso de inserción social de los mismos. La autora muestra como en un primer momento los peninsulares conforman una elite cerrada y como luego se van relacionando, frecuentemente por redes de parentesco, a las aristocracias indígenas, quienes tuvieron una situación privilegiada amparada por su propio estatuto jurídico, aunque, al mismo tiempo, las leyes les creaban limitaciones y los subordinaban a los funcionarios españoles.

Respecto a los funcionarios y vecinos, la autora nombra los requisitos necesarios para poder ser nombrado como tal, integrando el estamento más alto en la sociedad local. Junto a estos personajes, se encontraba el clero, con sus funciones principales de predicar el Evangelio e impartir educación. La situación del clero fue muy particular, ya que no podían ejercer cargos públicos, ni comerciar o adquirir propiedades. El clero regular integrado en las órdenes asiste espiritualmente tanto a las clases superiores como a los humildes y a la masa indígena local.

En el Siglo XVIII se produce una transformación de las jerarquías sociales, introduciéndose un nuevo y particular estrato: la burguesía mercantil, que se desarrolla a impulsos de la actividad económica y comercial. El nivel social dentro de la nueva burguesía estuvo determinado por el patrimonio en metálico, bienes comerciales o inmuebles, pero también la educación universitaria fue determinante. Los profesionales pronto comenzaron a gravitar en el ámbito político, apoyando la política emancipadora.

Otro de los estamentos era el integrado por las gentes que se ganaban la vida gracias a su trabajo, desarrollando actividades diversas y cuyo denominador común era no participar de los privilegios que detentaban los grupos superiores. En su mayoría eran comerciantes de poca monta y trabajadores en las distintas ramas de los "oficios mecánicos"(albañiles, sastres, sombrereros, zapateros, etc.) Con el tiempo estos grupos formaron gremios y cofradías.

Finalmente se encontraban los esclavos quienes jurídicamente eran considerados como cosas susceptibles de ser objeto de todo tipo de contratos por

los que el dueño podía disponer de él a voluntad. En general, la vida de los esclavos en la región del Tucumán fue bastante llevadera, en especial los destinados al servicio doméstico. Podían ser manumitidos y contraer matrimonio sin ningún obstáculo.

Luego la autora hace referencia a la situación de los indígenas y a la política de la Corona respecto a ellos. Desde el primer momento se los consideró libres, sometidos en vasallaje a los Reyes Castellanos, pero considerándolos como menores de edad necesitados de tutelaje.

Capítulo III: PROPIEDAD Y EXPLOTACION DE LA TIERRA.

En este Capítulo la autora hace una breve introducción, aclarando que la fundación de ciudades fue la característica de la acción hispana y que los primeros colonizadores se vieron beneficiados por mercedes de tierras, encomiendas de indios y cargos públicos.

Destaca que desde el punto de vista legal, el Estado Castellano reconoció la propiedad de la tierra que poseían los indios, y las demás se consideraron propiedad del Estado, el cual podía, como efectivamente lo hizo, otorgarla a particulares.

Divide el capitulo en dos apartados, considerando en el primero la propiedad de la tierra y en el segundo la explotación de la misma.

En el primer apartado se refiere a las ciudades indianas, que fueron fundadas por interés del Estado como de los particulares. La ciudad adquirió estado de derecho con la organización de su municipio. Respecto a las tierras realengas, el requisito para entregar tierras a los particulares fue que éstas no estuvieran ocupadas por las comunidades indígenas. No siempre se cumplió con lo establecido por la ley, y como consecuencia de que no se respetó la ocupación de la extensión concedida, se formaron grandes haciendas difíciles de mensurar. También hace referencia a las tierras ocupadas por la Compañía de Jesús.

Luego alude al proyecto reformista borbónico del Siglo XVIII, el cual planteaba una oposición entre los intereses del Estado y el de los particulares, provocando no pocos conflictos.

Refiriéndose a la propiedad de los naturales, la autora nombra las Leyes de Burgos y la legislación posterior que mantuvo el reconocimiento del derecho de

propiedad de los indios. Aclara que los encomenderos, muchas veces, interpretaron que la encomendación de un pueblo implicaba el derecho a apropiarse de su tierra, es decir no se cumplía lo establecido por la Corona, que reconocía como vasallos a los indígenas y el encomendero lo que obtenía eran los tributos debidos a la Corona. A pesar de toda esta legislación, los reyes y juristas decidieron darles una protección jurídica especial a los indios, como si fueran menores de edad.

En el otro apartado la autora sostiene que la explotación de la tierra constituyó la principal fuente de ingresos de sus propietarios. Hace una breve referencia al proceso encarado en la Península como consecuencia de la Reconquista y marca que en América fueron aplicadas las mismas prácticas, pero diferenciándose por la condición jurídica de la tierra. En todo el apartado realiza una suerte de comparación entre lo legislado y practicado en ambos espacios.

Debido a la existencia de campos extensos se concertaron diversos tipos de contratos en los que una parte aportaba la tierra y otra el trabajo.

La autora describe los diferentes tipos de censos que se utilizaron, a saber: censo enfitéutico, reservativo y consignativo, y aclara en qué medida fueron usados en Salta. Realiza una aclaración para los censos consignativos cuya finalidad era de carácter religioso, que se denominaron capellanías. También se refiere a la institución del mayorazgo, que fue preferentemente utilizado por las grandes familias propietarias para evitar la dispersión de los bienes reunidos por sus antepasados, asegurando la situación social y económica de la familia.

Luego la autora hace mención a las haciendas, y las define como "una unidad autárquica desde el punto de vista económico, productora de ganado, de cereales y de cultivos que sustentan principalmente industrias subsidiarias y hasta cierto punto autónoma". También aporta dos ejemplos con su análisis correspondiente: la hacienda de San Carlos y la de Calchaquí.

Capítulo IV: PRODUCCION Y TRABAJO.

En este capítulo analiza el espacio político del Virreinato del Perú, que coincide con el espacio económico peruano, que contiene dos grandes polos de crecimiento que son Lima y Potosí. Especifica que el Tucumán desarrolló su propia economía regional subsidiaria, incorporada dentro del espacio peruano. La autora destaca la vinculación con la zona minera de Potosí ya desde el momento fundacional.

Luego aborda el tema de las actividades productivas de la región tucumana, analizando en forma separada el sector ganadero y el sector agrario. Respecto a

la ganadería, destaca el papel intermediario de Salta entre las zonas productoras y los centros de consumo. También afirma que Salta fue el centro de comercio mulero más importante de Hispanoamérica. En referencia a la producción agraria, aclara que ésta se orientó a satisfacer las necesidades locales y no a su comercialización.

También hace referencia al trabajo rural y a la institución de la encomienda y sus consecuencias sobre los indígenas. En este apartado se pone de manifiesto como la realidad americana se impone sobre la legislación. Luego distingue entre el trabajo servil y el trabajo libremente contratado. Muestra como si bien la legislación prohibía el "régimen de servicio personal de trabajo forzoso", en la práctica fue exigido por la gran mayoría de los encomenderos. En lo referente al trabajo libre, la autora presenta varios casos conocidos mediante los contratos establecidos entre españoles e indios, mestizos y negros libres, demostrando que la mano de obra indígena había dejado de ser la única.

Capítulo V: LA REGION EN EL SISTEMA COMERCIAL Y ADMINISTRATIVO METROPOLITANO.

En este capítulo la autora distingue dos épocas: antes y después de las reformas borbónicas. Antes del reformismo, España intenta mantener un monopolio sobre las colonias americanas, destaca la falta de industrialización de la metrópoli y la compara con Inglaterra y la política librecambista, y demuestra que el monopolio era más una expresión de deseo que una realidad. Luego con las Reformas Borbónicas se legaliza el puerto de Buenos Aires, se propicia el establecimiento de compañías a las que se concedía el monopolio comercial en una región determinada de América, pero aún así continúa al avance inglés sobre las colonias.

Luego realiza una explicación de cómo la región se inserta en el contexto, y destaca el papel de Salta como centro comercial donde convergía la oferta y la demanda de artículos recibidos legal o ilegalmente.

También hace referencia a la nueva política económica y administrativa, según la cual queda definido el Virreinato del Río de la Plata, incluyendo al Alto Perú, y las distintas Gobernaciones Intendencias. Luego se refiere brevemente a la nueva inmigración producida por esta reorganización, a la incorporación del espacio chaqueño, al desarrollo de cultivos industriales, a la fundación de la ciudad de San Ramón de la Nueva Orán y a la nueva política para con el indígena.

Conclusión

Podemos ver que la historia del período colonial puede ser presentada de diversas maneras; el proceso histórico es el mismo, lo que cambia es la forma en que éste es presentado. En este caso el indio es un número, una realidad ineludible pero carente de trascendencia, pareciera que su aporte no tiene valor o como dice Atilio Cornejo "La aportación de los pueblos precolombinos a la civilización fue escasa, por no decir nula. Son de admiración para la historia o la arqueología, especialmente los aztecas, los incas o los mayas; pero, en cambio, no pudieron resistir a la invasión europea, ni a su civilización, pues se adaptaron con facilidad."[5]

En la provincia de Salta la historiografía cuyos rasgos he señalado es la hegemónica, a pesar de la nueva corriente gestada en la Universidad Nacional de Salta pero que no tiene el alcance, ni el apoyo estatal, y ve restringido la circulación de los trabajos al ámbito universitario. La corriente representada por la Doctora MILLER ASTRADA continua reproduciéndose, no sólo a través de los organismos citados, sino a través de altas casas de estudio, como la Universidad Católica de Salta.

Desde esta corriente se reivindica la "heroica empresa" llevada a cabo por España, que trae los valores culturales que este mundo carecía, el progreso que sin esta mediación los indios no hubieran podido alcanzar jamás, pero todo esto está dicho desde una postura de vencedores, que consideran su sociedad como la cumbre del progreso y la civilización, y todo lo que es diferente está ajeno al progreso y necesita, gracias a la "meritoria labor" de la generosa España, ser asimilado a una cultura que se considera superior.

Legalmente la empresa emprendida por España quizá debe recibir pocas críticas, pero sabemos que éstas, en la gran mayoría de las veces, no se cumplieron. La autora reconoce este hecho, pero lo relativiza y diferencia a la empresa oficial de la privada, sosteniendo que los colonizadores muchas veces trataron de buscar su provecho personal. Pero otra vez surge el mismo tema, no se analiza la realidad del indio que fue el principal perjudicado en este divorcio entre ley y práctica. "Se cometieron abusos, es innegable", dice la autora, pero no refleja como éstos abusos incidieron sobre los naturales, diezmándolos, destruyendo sus creencias, reorganizando sus instituciones, cambiando su modo de vida, etc.

Para concluir voy a transcribir un extracto de la Introducción, que a mi entender refleja lo dicho anteriormente, no es el estudio socio- económico de Salta

[5]CORNEJO 1960: 184.

Hispánica analizando todos sus componentes, sino un estudio que centra su mirada en España y que deja a las sociedades conquistadas y colonizadas en la penumbra: "Por último, deseo expresar mi anhelo de que este trabajo contribuya a un mejor conocimiento de la obra de España en América, particularmente, en la región del Tucumán " (p. 14)

BIBLIOGRAFIA

ASHUR, Eduardo M.
1993 "La novísima historiografía salteña". Realizado en el marco del curso de posgrado: Historia: *Ciencia Social de lo actual.* Agosto/ Setiembre.

CARO FIGUEROA, Gregorio.
1970 *Historia de la gente decente en el norte argentino. De Güemes a Patrón Costas.* Ed. del Mar Dulce. Buenos Aires.

CORNEJO, Atilio.
1960 "La aportación europea a la vida cultural y al humanismo de los pueblos de América". En: *Boletín del Instituto de San Felipe y Santiago de Estudios Históricos de Salta.* N° 30.

FIGUEROA SOLA, Eulalia.
1982 "Aportes para el estudio de la historiografía de Salta". Comisión Ejecutiva Cuarto Siglo de la Fundación de Salta. Salta.

GANDIA, Enrique de
1939"La Academia Nacional de la Historia. Breve Noticia Histórica". En: *Academia Nacional de la Historia. Historia de la Nación Argentina.* Vol. 1. Ed. El Ateneo. Bs. As.

MIGUEZ, Eduardo
"El Paradigma de la historiografía económico social de la renovación de los años '60, visto desde los años '90". En: *La historiografía Argentina en el siglo XX (II).* Centro Editor de América Latina. Bs. As.

MILLER ASTRADA, Luisa.
1997 *Salta Hispánica. Estudio socio- económico.* Ediciones Ciudad Argentina. Buenos Aires.

PAGANO, N. y GALANTE, M.
1993 "La Nueva Escuela Histórica: una aproximación institucional, del centenario a la década del '40. En: *La Historiografía argentina en el Siglo XX.* CEAL.

ARQUEOLOGIA E HISTORIA: DOS CIENCIAS QUE CORROBORAN LA IMPORTANCIA DEL PERRO EN LA ANTIGÜEDAD.

Velia Mendoza España*
Carrera de Arqueología-UMSA

El perro, uno de los primeros animales en ser domesticado, hoy el más dependiente del ser humano, posee también su historia. Este trabajo describe la importancia que tuvo en la antigüedad el mejor amigo del hombre, partiendo del dato arqueológico para contrastarlo con la ciencia histórica.

1. Introducción

El perro en las sociedades del pasado al igual que en la actualidad ha tenido un papel importante en el desarrollo de la humanidad, porque al ser participe de todas nuestras actividades, acompañándonos en las tareas cotidianas, económicas, religiosas, simbólicas etc. Se ha convertido en el llamado "mejor amigo", demostrando ser un animal con una capacidad innata de adaptarse a nuestras necesidades como ninguna otra especie.

Este trabajo de investigación pretende reflexionarnos sobre la importancia de los animales – en este caso el perro- en la vida del hombre, tema que generalmente pasa desapercibido inclusive ignorado por considerarse superfluo aún en las investigaciones científico – sociales, cuando su desarrollo está íntimamente ligado al hombre y viceversa, conforme demostraremos en este trabajo.

En la primera parte veremos cómo el perro se convirtió en *canis familiaris*. La segunda parte contemplará la participación del perro en las diferentes culturas de la antigüedad. La tercera se referirá a la importancia del perro dentro de las culturas que se desarrollaron en nuestro territorio. La cuarta y última parte analizará el aporte de la Historia y Arqueología como ciencias que interactúan para corroborar la importancia que tuvo el perro en las sociedades del pasado. Se resume la importancia del perro en las diferentes culturas a modo de conclusión.

2. Objetivo

El objetivo de esta investigación es demostrar con la ayuda de la Arqueología y la Historia la importancia que tuvo la participación del perro en las sociedades del pasado. Se analizará las fuentes bibliográficas (texto y gráficos) pertenecientes

* Egresada de la carrera de Arqueología y estudiante de la carrera de Historia UMSA.

a la Historia y Arqueología donde se encuentren datos referentes al rol del perro, de esta manera, analizando el contexto al que pertenecen se describirá la importancia de este en la antigüedad.

3. El perro y su relación con el hombre en el transcurso del tiempo

3.1 Origen del perro.

Los estudios biológicos y paleontológicos aseguran que el grupo más antiguo que dio origen a la familia canidae son los *Miácidos* que existieron hace 50 millones de años. Estos dieron origen a una serie de géneros y grupos de los cuales nos interesa el lobo *canis lupus*, una de las especies que se distribuyó en el mundo hace 8 millones de años aproximadamente, este sin duda es el ancestro más directo del perro.

Existen diferentes teorías sostenidas por zoólogos, arqueólogos y otros, de cómo surgió el perro doméstico. ¿Quién dio el primer paso, fue el hombre o el perro? esto es todavía motivo de investigación. Pero, lo más interesante es que en este proceso se crean múltiples funciones y roles con diferente nivel hasta llegar a crear lazos afectivos que no se encuentran tan desarrollados comparados con ningún otro animal.

El Dr. Raúl Valadez arqueozoólogo especialista en perros, plantea que la domesticación se inició cuando el hombre era cazador y recolector de vida nómada teniendo como principal competencia al lobo. Posiblemente esto fue por la similitud de las dos especies (humanos y cánidos) en inteligencia y modo de vida.

Los dos vivían en grupos pequeños compuestos por niveles sociales y líderes. Otra similitud era su dieta alimenticia que era variada e iba desde insectos hasta vegetales. De igual manera las dos especies peleaban por los refugios o cuevas, esto dio lugar a quedarse con las crías de lobos como trofeos, que en un momento determinado ya no servían de alimento, sino fueron conservadas como reservas en época de escasez, esto tal vez sin darse cuenta aumentó el conocimiento del comportamiento de los lobos. De esta manera los cachorros convivieron con el hombre hasta el punto de poder comunicarse con señales compartidas, entonces ambos reconocieron su poder y sus límites. Los lobeznos ya sumisos eran usados para beneficio del hombre, tal vez primero en la caza y como protección al grupo.

La convivencia del hombre con el lobo terminaba cuando éste se encontraba en edad adulta y buscaba su reproducción, pero esto se fue transformando hasta el punto de conservar en el grupo humano parejas de lobos en reproducción, es decir cumplían su ciclo de vida junto al grupo humano. De esta manera, cada vez

más, se fue dando un lobo sumiso, cariñoso, obediente, mas social, que prefería al grupo humano que a su propio grupo. Esto ocurrió aproximadamente hace 15 000 años: entonces surge el perro.

El resto más antiguo de lobo con asociación humana se encontró en el continente asiático, se trata de un *canis lupus chanco* junto a fósiles de *Homo erectus*. Restos de lobos con asociación humana se encontraron en Canadá y Siberia, es decir estos se encontraban en proceso de domesticación.

Se tienen datos de una pintura rupestre con representaciones de perros junto a humanos que datan del año 7000 a. C., pertenecientes al periodo neolítico. Se encuentra en Val Camonica – Italia.

Los fósiles más antiguos de perro se encuentran en Israel, China, Siberia y Norteamérica con una antigüedad de 12 000 años aproximadamente.

Ya el perro como tal *(canis familiaris)* posee 30 000 años de antigüedad, es decir el proceso de domesticación de lobo a perro habría ocurrido en este tiempo. Según las investigaciones paleontológicas y arqueológicas, el lugar de paso fue el noreste de Siberia hacia el noroeste de Norte América. Posteriormente bajó hacia Mesoamérica aproximadamente hace 8 000 años, esto se comprueba por el hallazgo de figurinas de perro en la cuenca de México. Se supone que de esta manera ingresó a sudamérica. No se sabe la fecha exacta ya que los estudios con relación al perro son escasos en esta parte de América. (Ver gráfico 1)

3.2 La importancia del perro en la antigüedad.

Basándonos en datos arqueológicos e históricos se puede reconstruir la historia del perro que varia según las diferentes culturas del mundo y diferentes periodos.

Cultura egipcia. Uno de los descubrimientos más asombrosos en la Arqueología es la tumba del faraón Tutankamón que gobernó durante nueve años y murió en circunstancias misteriosas en 1350 a.C. a la edad de 18 años. En esta tumba se encontró, custodiando a la deidad más fascinante: Anubis, dios hijo de Osiris y Neftis, representado con cuerpo de hombre y cabeza de perro.

Sus descubridores (Howard Carter y Lord Carnarvon, 1922) relatan de esta manera el asombroso hallazgo:

> ...Apenas traspasando la entrada, casi cerrándola, estaba una escultura de madera negra del Dios chacal, Anubis, tendido sobre un pedestal elevado.Resultaba casi

aterrador por su majestuosa belleza, tenia la cabeza erguida y vigilante y las orejas paradas en actitud de escuchar.[1] (Ver gráfico 2)

Existe todavía la discusión sobre la identidad zoomórfica de Anubis, algunos autores aseguran que es un perro, otros un chacal.

Cultura griega. Se relata en el canto 17 de la Odisea la primera relación de afecto de unanimal hacia un humano (800 a.C.) , cuando Argos el perro de Ulises lo reconoció despuésde 20 años, cuando regresó a Itaca disfrazado de mendigo; el perro viejo y piojoso levantóla cabeza y meneó la cola.

Cultura romana. En determinadas épocas los hombres han manifestado su relación con el lobo, un gran ejemplo es su representación como legendario protector de los niños abandonados : la loba que amamantó a Rómulo y Remo, los fundadores de Roma. Esta estatua etrusca del siglo V. a.C. continúa siendo en la actualidad un importante símbolo de Roma. _TC \l3 "ROMA.- En determinadas épocas los hombres han manifestado su relación con el lobo, un gran ejemplo es su representación como legendario protector de los niños abandonados : la loba que amamantó a los fundadores de Roma, (Rómulo y Remo). Esta estatua etrusca del siglo V. a.C. continúa siendo en la actualidad un importante símbolo de Roma.._En excavaciones arqueológicas realizadas en los restos de la ciudad de Pompeya, se demostró que el perro de compañía más preciado por sus habitantes era el Galgo italiano. Tras el descubrimiento de la ciudad de Herculano durante las excavaciones de 1873, seencontró la "villa del Papiri", esta mostraba en uno de los recintos familiares un letrero de advertencia que decía : "cave canemi" = cuidado con el perro. Se tienen datos del perro como compañero de caza en Asiria, guardián de ganado y protector del hombre en Persia

China. Se tienen datos de la función del perro como manjar preferido de los nobles enChina, también es considerada su función como perro de compañía.Marco Polo narra como el Gran Khan salía a cazar venados con jaurías de hasta 5. 000 perros. En la Edad Media, los monjes hicieron cruzas para distintas tareas en especial la caza.

México. Los estudios arqueológicos mexicanos superaron el interés absurdo de solo tomar importancia a los monumentos, tesoros, tumbas, etc. Lo cotidiano, es decir la vida doméstica es la actividad más interesante e importante en el estudio de la cultura.Sin duda, el perro fue uno de los protagonistas principales y esto se comprueba con las diferentes representaciones tanto en cerámica, lítico, metales,

[1]HOVING 1979: 157

restos óseos asociados a tumbas humanas, o su papel narrado en los documentos etnohistóricos.El perro llegó a Mesoamérica hace 8000 años, estos datos se comprueban con figurillas encontradas en el sureste de la cuenca de México.

Según los estudios arqueológicos en las épocas prehispánicas existieron 3 tipos de perros: tlalchichi, (del cual derivó el actual perro chihuahua) el itzcuintli (perro con pelo) y el xoloitzcuintli, (perro sin pelo).

Se realizaron trabajos muy interesantes con respecto al perro pelón, o k'ala, conocido como Xoloitzcuintli, que en lengua Nahuatl significa perro arrugado o perro raro. El término castellanizado usado para denominar a la raza actualmente es Xoloitzcuintle. Este se originó como raza hace aproximadamente 1700 años en el occidente de México.[2]

Su utilidad fue múltiple, sirvió como compañero de caza, alimento, ingrediente de recetas medicinales, uso en prácticas religiosas, sirvió para el sacrificio en prácticas mortuorias, llegándose a crear en torno a el mitos y leyendas que actualmente siguen en vigencia. El Xoloitzcuintle es para la nación mexicana un símbolo cultural de gran importancia.

Perú. En una vasija cerámica de la cultura Lambayeque (s.VII-XII a.C) con carácter antropozoomorfo, se representa un cánido modelado muy parecido a la deidad egipcia Anubis. (Ver gráfico 3)

En excavaciones realizadas en la Huaca San Marcos de la antigua ciudad de Maranga (Lima) que actualmente se encuentra dentro de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, se encontraron entierros de perros momificados asociados al período de mayor expansión de la cultura Tiwanaku. La Huaca consiste en una pirámide compuesta por cinco plataformas superpuestas y dos plataformas adosadas.

La explicación para el hallazgo de perros se justifica ya que en toda pirámide andina se debía complacer a los dioses sacrificando personas que deberían estar acompañadas por sus perros, ya que estos les ayudarían a cruzar el río de la muerte.

Nazca, denominado *"el más grande libro de geometría del mundo"* (Sholten, 1997), posee representaciones lineales de animales, entre estas no podía faltar la de un perro. En un telar Wari – Tiwanaku (c.a 500 d. C.) procedente de Ancón se representan 2 perros junto a cuatro guerreros que se encuentran de perfil, pero los cánidos solo se asocian a dos guerreros que se encuentran en las esquinas del

[2]VALDEZ y MESTRE 1999

telar (izquierda superior, derecha inferior). Estos personajes son considerados en la mitologia andina "qhoa(s) o huamani (es) de los que se vale el apu o divinidad encarnado en las altas cumbres nevadas para castigar a la gente con granizadas o exceso de lluvias." (Garcia Cajas 1986, citado en Kauffmann Doig 2001:9) (Ver gráfico 4) Según Kauffman Doig, estos personajes representan a los acompañantes del "Dios del Agua andino" que es la versión del personaje central de la Puerta del Sol Tiwanaku, pero en el contexto Wari – Tiwanaku. En este caso los perros acompañan a los seres no alados, los que por sus armas parecerían más agresivos.

Para Bolivia solo existen algunos datos arqueológicos ya que_TC \l3 "EL PERRO Y SUS ANTEPASADOS EN BOLIVA_ lamentablemente en nuestro país no existen estudios arqueológicos con referencia al perro. Si bien se han encontrado restos de perros en alguna excavación o representaciones en vasijas u otro material, nunca se les concedió la importancia debida, a tal grado que muchos de estos restos se encuentran descontextualizados y olvidados en depósitos o en museos de nuestro país.

Los datos más antiguos se refieren a la Cultura Chiripa que cronológicamente comprende 1500 a.C. al 100 a.C. Restos de esta cultura se encontraron en excavaciones arqueológicas realizadas en la isla de Quiwaya, Provincia Los Andes, dpto. de La Paz, como parte del "Proyecto Chullpa Pacha 98' ", estas revelaron dos cráneos de perros.

Este tipo de ofrendas donde solo se toma en cuenta la cabeza y los restos del cuerpo son enterrados en otras partes, es frecuente en las culturas prehispánicas. Posiblemente estas ofrendas son parte de un ritual.(Plaza, 1999) Para la Cultura Tiwanaku (400 a.C.-1100 d.C.) los datos aumentan, tal ves esto ocurra porque se le han dedicado más estudios arqueológicos por su importancia turística.

En un cerámica de tipo Keru (vaso) de la época clásica o IV (600-900 d.C.) se encuentra una escena en la que se ve a un tiwanacota cazador con arco y flecha, acompañado de su perro que probablemente era el que recogía la presa.[3] (Ver gráfico 5)

También se tienen datos del hallazgo de una cabeza de perro que se encontró en las excavaciones del templo de Kalasasaya (Tiwanaku) dirigida por el investigador Gregorio Cordero, la cual fue encontrada en un contexto doméstico. (Comunicación personal de Cesar Callisaya)

[3] Boero Rojo, citado en Ibarra Grasso 1986

En excavaciones realizadas en la pirámide de Akapana -. Tiwanaku (1988), se encontró como parte de una ofrenda en el canal de la base que compone un sistema de drenaje, un entierro de perro que curiosamente se encontraba sin cráneo, data del siglo V de nuestra era. Se considera una ofrenda terrestre ligada a las fuentes de agua, dentro de la concepción simbólica – cosmogónica y étnica de las ofrendas en rituales.

Para el periodo denominado Desarrollos Regionales se tienen datos de un perro momificado descrito por el investigador Arthuro Posnansky en su libro: "Tiahuanacu cuna del hombre americano" (1896) donde muestra fotografías de una "momia Kholla" con su perro momificado procedentes de la provincia Carangas.

Para el periodo incaico solo se cuentan con datos provenientes de Crónicas. Según el cronista Garcilazo de la Vega_TC \l4 "**PERÚ**.- En una vasija cerámica de la cultura Lambayeque (s.VII-XII a.C.) con carácter antropozoomorfo, se representa un cánido modelado muy parecido a la deidad egipcia Anubis.Los españoles a su llegada a América se encontraron con perros que no ladraban, pero sí aullaban como lobos. Esto se puede confirmar con perros de pueblos primitivos en la actualidad.Según el zoólogo alemán Konrrad Z. Lorenz, el ladrido es una adquisición de la vida doméstica.(Datos de El País, citado en La Razón,domingo 13 de febrero) _, se tienen datos de dos clases distintas de perros que existían en el momento de la conquista española ; una sin pelo, la cual se extendía desde el nor - este de Sudamérica hasta la costa central del Perú, la otra de textura delgada la cual llamaban alxo o perro aullador.[4]

> En tiempos del más antiguo paganismo, y antes que fueran conquistados por los Incas, adoraban la figura de un perro y la colocaban como uno de sus dioses de sus templos; también comían la carne del perro con muchísimo gozo y la preferían a todo. SE cree que adoraban al perro porque tanto les gustaba su carne, pues la mayor festividad que celebraban consistía en comidas de carne de perro; y ara más probar la veneración que tenían en los perros fabricaban de sus cráneos una especie de trompeta que soplaban en sus fiestas y danzas, saliendo unas tonadas muy agradables al oído y en la guerra lo soplaban de modo de atemorizar y aterrorizar a sus enemigos, diciendo que la virtud en su Dios tenía manifestaciones contrarias pues para los que lo honraban era la música grata, pero a los enemigos les causaba terror y les hacía huir.[5]

En la Crónica de Don Felipe Guaman Poma de Ayala "El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno" (1585-1615) en el capítulo referente a las Señoras Incas, encontramos en el gráfico que titula "tercera Señora Capac Umita Llama

[4] CACERES 1993
[5] Garcilazo de la Vega, citado en Cáceres Vega 1993:16

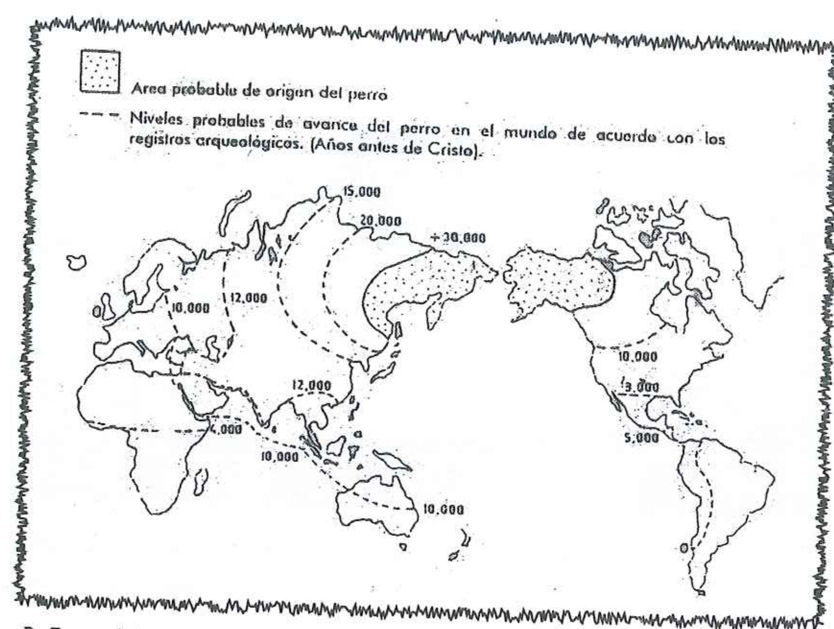
Colla Suyo", un perro hembra. -consideramos esto ya que el autor grafica el órgano sexual por lo cual reconocemos a los machos, entonces en los perros que no se encuentra dibujado el órgano sexual, se distinguen que son hembras – este perro se encuentra parado de dos patas apoyado en el vestido de esta señora, tiene las orejas paradas, solo presenta pelo en la cola y está mirándola, por la cercanía del hocico parece que la olfatea. De parte de ella se observa su mano izquierda que parecería que señala al perro hembra. Interpretamos este gráfico según la descripción que hace Guaman Poma, en este caso esta Señora pertenece a la casta del Inca, entonces la perrita que se encuentra con ella - por la condición social de la Señora – podríamos decir que se trata de un perro de compañía. (Ver gráfico 6)

En el capítulo de las Hordenanzas se describe las visitas generales comprendidas en diez calles, en la "Segunda calle Purec Macho" que significa "viejo que camina"(Murra, et. al. 1988) de edad de sesenta años, el gráfico muestra un perro pequeño caminando por delante del personaje, dando vuelta la cabeza mirándolo a este. De parte del personaje se observa su mano izquierda hacia abajo, pareciera que está señalando al perro. El perro presenta las orejas hacia atrás, la boca abierta, es de patas cortas, de sexo macho y presenta la cola levantada, enroscada y tiene pelo. (Ver gráfico 7)

Interpretamos este gráfico según la descripción de Guaman Poma, este personaje es un criado de castas superiores que desarrolla múltiples labores, en este caso lleva leña en compañía de su perro. Al igual que en el anterior gráfico se observa el dedo índice apuntando al perro, probablemente dándole una órden. La "sexta calle Coro Tasqve" que significa "de cabello corto" (Murra, et. al. 1988) de edad
de doce años, el gráfico muestra a un perro relativamente pequeño caminando por detrás del personaje que va acarreando a dos camélidos, el perro presenta las orejas paradas, la boca abierta con la lengua afuera, la cola levantada y enroscada y en el cuello lleva un collar. (Ver gráfico 8)

En el gráfico se observa un perro de sexo hembra que se encuentra jadeando y va acompañando al personaje. Lo que llama la atención es el collar que lleva en el cuello que básicamente sirve como identificador o para manejo del animal. Entonces este perro sería de compañía.

En la novena calle Lluvcac Vamra que significa "niña que gatea" (Murra, et. al. 1988) de edad de un año se observa un perro echado lamiéndose el lomo. Este aparenta ser de tamaño grande, tiene las orejas paradas y la cola larga y gruesa. La niña se encuentra gateando en frente de este. (Ver gráfico 9)



Mapa del Origen del perro
tomado de Valadez y Mestre, 1999

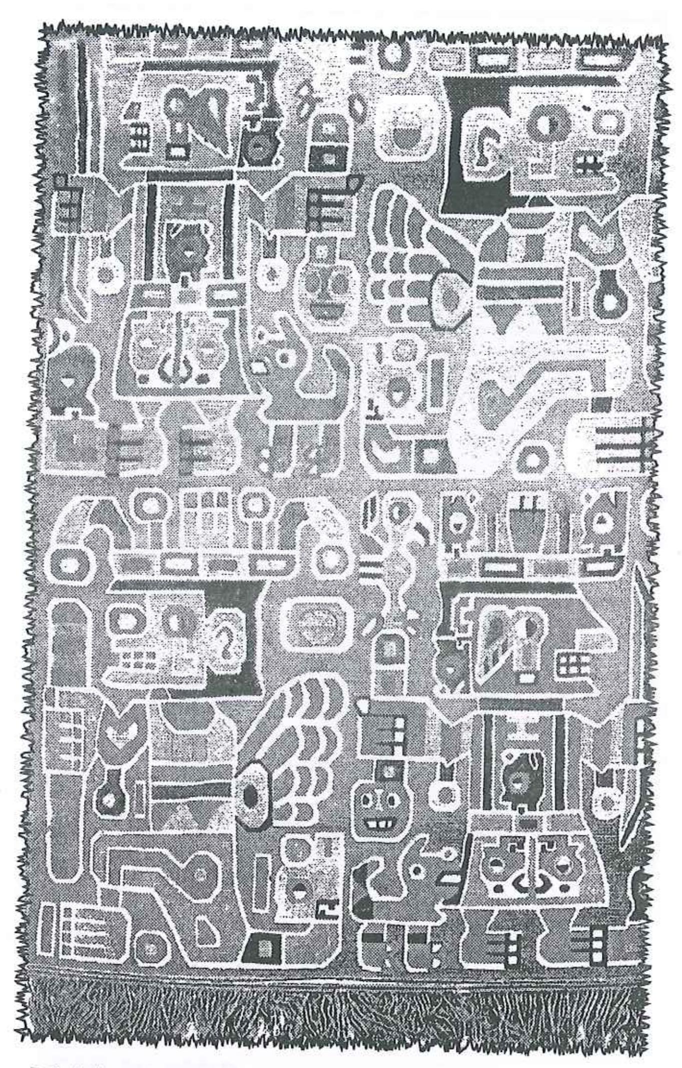
Anubis, es el Dios egipcio mitad hombre, mitad perro

tomado de la revista, "Conozca Mas", 1999

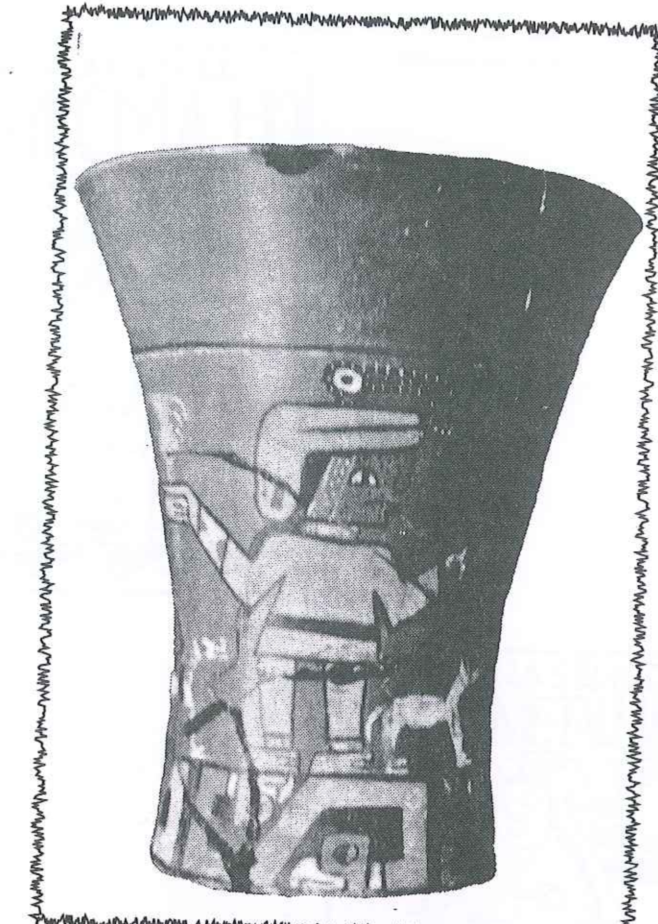


Anubis, en ceramica lambayecana.
Tucume capital de las 26 piramides

tomado de la revista, "Conozca Mas", 1987



Tejido relacionado a la deidad del perro
tomado de Kauffmann Doig, 2001



Keru con representacion de Cazador tiwanacota con su perro
(300 - 700 d.C.)
Foto Velia Mendoza, España 2001
Tomado de la revista, "Conozca Mas"

Origen del Perro

Tomado de Felipe de Guzman Poma de Ayala 1988

Dibujos de 1615



Gráfico 6



Gráfico 7

Origen del Perro

Tomado de Felipe de Guzman Poma de Ayala 1988
Dibujos de 1615



Gráfico 8



Gráfico 9

Origen del Perro

Tomado de Felipe de Guzman Poma de Ayala 1988

Dibujos de 1615



Gráfico 10



Gráfico 11

Origen del Perro

Tomado de Felipe de Guzman Poma de Ayala 1988
Dibujos de 1615



Gráfico 12



Gráfico 13

En este caso el perro está cerca de la niña en una actitud tan apacible que esto demuestra el alto grado de domesticación del perro.

En el capítulo que trata sobre los Ritos y Ceremonias se describen los entierros, aquí no presenta gráficos con perro, pero en la explicación con respecto a la manera en que enterraban los Yungas e indios de los llanos hasta Quito y el Nuevo Reyno, en especial los mochica es la siguiente:

> Es un enterramiento solo, muchic, alco mico, come-perro. Le entierra con perros como matalle carnero, acimismo el ualle de Xauxa, Uanca, alco mico, Quito alco mico. Todos éstos les enterrauan a sus defuntos con perros y el sacerificio, otro tanto.[6]

Para esta etnia el perro sirve desde comida hasta compañero en su última morada. Entonces el perro era un elemento importante en el ritual de entierro. En el capítulo de la Administración real del Inca, donde se habla del Castigo, justicia, cárcel perpetua e inquisición, nos muestra un gráfico donde alrededor del personaje se encuentran muchos animales entre estos un perro, el autor habla sobre El primer castigo de este reino, se trata de castigos, presiones y cárceles que tenían los incas para los malos, y dice:

> Zancay, cárzeles de los travdores y de grandes delitos como de la ynquicición. Zancay deuajo de la tierra hecho bóbeda muy escura, dentro criado sepientes colebras ponsoñosaws, animales de leones y ticre, oso, sorra, perros, gatos de monte, buytre, águila, lichusas, zapo, lagartos.[7](Ver gráfico 10)

El autor - en la explicación - menciona que estos animales castigaban a los bellacos y malhechores, delincuentes, enemigos, traidores, ladrones, adúlteros, brujos, murmuradores del Inca, soberbios. A todos estos los metían para que los animales se los comieses vivos, pero a los que no se los comían, los encerraban dos días más. Después de esto el inka los mandaba a sacar y los daba por libres, perdonaba y devolvía su honra. Según el gráfico y la descripción, el Inca concibe al perro como parte de los animales que castigan, causan temor y respeto.

En el capítulo que trata sobre los indios, se observa en el gráfico con el titulo de "indios cazador por no ser ocioso ni haragán, jugador, ladrón tiene oficio de cazador"; a dos perros, uno va por delante del personaje y otro por detrás con la intención de querer saltar. El perro que va por delante tiene las orejas caídas, la cabeza hacia abajo, la boca abierta, es de sexo macho, el que va por detrás tiene las orejas paradas, es también de sexo macho, se nota que estos perros son de raza diferente y lo más interesante es que se encuentran con collares en el cuello. (Ver gráfico 11) Acompañado a este gráfico se describe en el texto lo siguiente:

[6] Guaman Poma de Ayala 1615: 271
[7] Guaman Poma de Ayala 1615: 276

... Que los yndios tengan halcones, gauilanes que ellos llaman guaman y crìen muy buenos perros casadores perdigueros y casadores de uenados y uicunas, guanacos, carneros del monte, y perros casadores y galgos pastores, ycho [paja], los perros de los Yngas lo maten y lo acauen.""Que los yndios de este rreyno que puedan tener perros grandes y más chicos porque estos chicos guardan la casa y chacaras [sementeras] y ladran más. Haze una armonía y rruydo de que uen a los ladrones y salteadores que andan de noche los negros cimarrones o los que no son cimarrones o los mismos españoles y algunos yndios ladrones. Y ancí más perros an de tener en las ciudades y uillas, aldeas adonde ay negros, aunque no lo ayga.

Y ancí las justicias no lo maten a los dichos perros, so pena de dies pesos para la cámara y otros dies para gastos de justicia. Y para matallo a de auer ynformación bastante y se cite a su dueño del dicho perro porque suelen matar por hurtar lo que tienen en sus casas y chacaras, haziendo daño. O ci fuere ladrón de mays o de casa demasyado, que pague el amo y ci no quiciere pagar el amo, lo pague el perro. Con la muerte se hará justicia en el amo y en el perro.[8]

Interpretamos el gráfico y descripción que hace Guaman Poma donde considera la importante función de caza que cumplen estos perros tanto como cazadores de perdices y otros animales, perros con función de pastores, que son de diferente tamaño y los perros pequeños – los que ladran más- son cuidadores de las casas y chacras protegiendo de los ladrones. También nos habla de la multa que se paga cuando se mata perros, en especial los ladrones deben pagar al afectado el valor de diez pesos o reemplazar el perro. En el gráfico es muy difícil saber cual de estos perros (que aparentemente son de razas diferentes) desempeña las funciones descritas por el autor. En el gráfico titulado "Coreon Hatunchasqui" se observa al chasqui acompañado de su perro, este es el único caso donde el cronista indica en el mismo dibujo la función del perro, "perro de ayuda", este es relativamente grande, de orejas caídas, pareciera que esta cansado, jadeando, ya que aparenta estar saltando, mira hacia su amo y lleva un collar en el cuello, es de sexo macho y tiene la cola enroscada. (Ver gráfico 12)

Interpretamos por el dibujo y la descripción que hace el autor, que el chasqui era mensajero del Inca, pertenecía a una casta muy importante y caminaba por los caminos reales trabajando con un salario proveniente del Inca, su perro de alguna manera sería útil para el desempeño de la función del chasqui, no sabemos si lo acompaña para guiarlo y cuidarlo o tal ves llevaba algún tipo de carga.

En el gráfico titulado "Indios labrador arariva (espantapájaros) parian (gorrión)", se observa un perro de tamaño relativamente grande, encima del personaje, pareciera que este se subió a su espalda para espantar a los pájaros. (Ver gráfico 13)

[8] Guaman Poma de Ayala 1615: 797

En el capitulo de los años y meses, en el mes de "octubre Uma Raymi Quilla" mes del festejo principal, no se observa en el gráfico la representación de un perro, pero la descripción del autor nos dice:

En este mes sacrificaun a las uacas, prencipales ydolos y dioses, pars y dioses, para que les enbiasen agua del cielo otros cien carneros blancos. Y atauan otros carneros negros en la plaza pública y no les dauan de comer a los dichos carneros atados, para que ayudasen a llorar. Acimismo atauan a los perros; como uían dar bozes a la gente y gritos, tanbien de su parte daua olladas, ladrando y a los que no ladraua, le dauan de palos. Y ací hazia grandes llantos, ací hombres como mugeres y de su parte los dichos niños y por su parte los enfermos, coxos y ciegos y de su parte los biejos y biejas. Y cada uno de estos los que tenían per[r]os los lleuauan y uan haziendo gritar, pidiendo agua del cielo a dios Runa Camac [creador del hombre]...[9]

De acuerdo con esto, podemos interpretar que el perro es considerado parte del contexto de los rituales, ya que ayuda - aullando y ladrando - a llorar y gritar a las personas creyentes.En el capitulo que trata sobre los ritos y ceremonias, no se observan gráficos con perro, pero en la descripción titulada "idolos y vacas de svivs" dice:

...Los yndios Uancas, Xauxa, Hanan Uanca, Lurin Uanca sacrificauan con perros porque ellos comían perros y ací sacrificauan con ello y con coca y comidas y sangre de perro y mollo. Y ací dizen que dezía: "Señor guaca Caruancho Uallullo, no te espantes quando digere 'uac' [ladrado] que ya saues que son nuestros ganados" Yací hasta oy día les llaman Guanca, alco micoc [Wanka, come-perros]. Y algunos por no quebrantar la ley que tienen comen todauía perros y se les deue castigar por ello...[10]

De acuerdo con esto, los perros eran un elemento importante de sacrificio para las wacas y muchas etnias estaban acostumbradas a comer perro y a sacrificarlo, en especial los indios Huanca, y según la descripción en ese tiempo ya se condenaba el comer perro, pero antes no. La sangre del perro era un ingrediente importante en el ritual.

4. Conclusiones

La arqueología es una ciencia social que estudia la cultura material del hombre para reconstruir su modo de vida en el pasado. Si bien el ser humano no creó al perro como tal, lo acomodó a su entorno dando lugar - por influencia social

[9] Guaman Poma de Ayala 1615: 797
[10] Guaman Poma de Ayala 1615: 229

a cambios biológicos, ambientales y de comportamiento - a otra especie, el canis familiaris . El perro se convierte en parte de la cultura material cuando se lo encuentra en el contexto arqueológico, ya que necesariamente cumplió una función o rol en determinado proceso social (economía, religión, simbolismo o en la vida cotidiana), es entonces que la ciencia arqueológica se encargará de interpretar esto, por supuesto con la ayuda de otras ciencias darán más veracidad a la investigación.

La ciencia histórica nos ayuda a investigar en base a las fuentes escritas, en nuestro caso el incario y la colonia. De igual manera puede ayudar a corroborar los datos arqueológicos. En el caso de las crónicas que presentan gráficos, como es la Nueva Corónica y buen gobierno del Peru, se podría decir que el dato histórico es más relevante, ya que se pueden observar características que son más difíciles de comprender en las narraciones textuales.

Los gráficos de perros de Guamán Poma de Ayala a diferencia de representaciones como Incas, Capitanes, españoles y otros tienen menos probabilidad de ser distorsionados ya que no eran trascendentes para la Corona.

Con respecto a los relatos de los cronistas analizados para este trabajo de igual manera que los gráficos, es muy difícil que exista un alto grado de tergiversación ya que el perro no era muy trascendente a los intereses españoles como para ocultar o alterar su condición. En el caso del perro k`ala, sí se consideraba una rareza para la Corona y tal ves el comer perro también haya sido considerado un horror, pero el relato a nivel general se puede tornar confiable ya que no afectaba a los intereses de ningún grupo social que se desarrollaba en ese momento.

A modo de conclusiones generales podemos afirmar que en el "viejo mundo" la importancia del perro se basaba en su función, tanto en las diferentes culturas, como en diferentes periodos. En el "nuevo mundo" sucede lo mismo, solo que las investigaciones acerca del hombre relacionado con los animales en este continente recién comienzan.

- El cuadro de la relación, perro - hombre no ha cambiado, se puede observar en la actualidad perros de compañía, perros que ayudan en la caza, perros cuidadores de ganado, guardianes del hogar y un sinnúmero de actividades que también desarrollaron en la antigüedad.

- Podemos también afirmar que la naturaleza humana no ha cambiado en relación al perro, es decir ahora como antes se come perro, se sacrifican perros, se los destina a diferentes tipos de trabajos, se los considera una grata compañía; en medio de complejos procesos sociales esto no ha cambiado.

- Sin la Historia y la Arqueología no se podría científicamente conocer la relación hombre – perro en la antigüedad; ya que otras ciencias los estudian individualmente.A continuación señalamos las conclusiones y resultados proporcionados por las crónicas a través de las descripciones y gráficos. Se puede afirmar que el perro llegó a un alto grado de domesticación.

- Es posible distinguir la existencia de más de una raza.

- No se pueden saber si estos perros son nativos o fueron traídos por los españoles y se adaptaron al medio y costumbres.

- Existe una selección por sexos, se observa perros machos junto a personajes varones y los perros hembras junto a personajes femeninos, posiblemente su función estaba ligada a la condición social de los personajes.

- En los dibujos se puede interpretar el comportamiento emotivo de los perros frente al hombre. El perro es un gran amigo, no solo por ser el animal más manipulable a nuestro servicio, es el mejor amigo, porque nadie brinda una amistad de miles de años y muchos más por venir.

5. Agradecimientos

- Un agradecimiento muy especial al Lic. Javier Escalante Moscoso, Lic. Freddy Arce, Dra. Patricia Torres, Dr. Walter Costas Badani, Lic. Pilar Lima, por tomarse la molestia de corregir este pequeño aporte. A la Sra. Gloria España por su constante apoyo, a la Fundación Proteja por ser mi razón de seguir. A mis compañeros de la Unidad Nacional de Arqueología por su ayuda incondicional.

BIBLIOGRAFIA

BLOCK, Raymond y Alain Hus.
1980 *Las conquistas de la arqueología.* 2ª edición Ed. Guadarrama, Madrid.

CACERES, Vega Edgar.
1993 *Cultivos andinos*. INAN. Oruro.

CERAM, C.W.
1972 *Dioses,* tumbas y sabios. Ed. Destino.

CONOZCA MAS.
1994 Colección, *El hombre y los animales.* N° 7, Santiago.
1999 "Vida de perros." Año10, N° 3, Santiago.

ENCICLOPEDIA DIDÁCTICA
1976 *Maravillas del saber.* Vol. 1 Fascículo 2, Editorial CREASA, Barcelona.

GRAN ENCICLOPEDIA CANINA
1976 *Los perros.* Vol.2, Fascículo 20, Ed. Planeta de Agostini, SA., Barcelona.

GUAMAN Poma de Ayala, Felipe
1988 [1615] *El primer nueva corónica y buen gobierno.* Tomo I, II, III, Siglo XXI Editores, México.

GRIMM, Rodolfo.
1999 "La amistad del perro con el hombre se remonta a 15 000 años." En *El Diario*, Magazine, 5ta sección, 27 de junio, La Paz.

HOVING, Thomas.
1979 "El último secreto de Tutankamón." *En Selecciones del Reader's Digest,* Abril, México D. F.

HUIDOBRO, Bellido, José.
2000 "Excavaciones arqueológicas en la Huaca de San Marcos, parte I – II." En *El Diario* Suplemento Literario, Domingo 20 de agosto, La Paz.

IBARRA, Grasso, Dick Edgar et. al..
1986 *30 000 años de Prehistoria en Bolivia.* Ed. Los Amigos del Libro, La Paz, Cochabamba.

KAUFFMANN, Doig Federico
2001 "Tiwanaku – Wari y los resortes de su expansión", En: Arkinka, N° 62, enero, Lima.

KOLATA, Alan
1995 *The Tiwanaku: Portrait of an Andean Civilization.* Backwell, Cambridge.

MOREY,F., Darcy.
1999 "El origen del más viejo amigo del hombre." En Mundo Científico Le Recherche, N° 171, Septiembre, Barcelona.

MALAGA, Oscar.
1987 "Tierra de Pirámides." En Revista Caretas, febrero, Lima.

POSNANSKY, Arthur.
1896 *Tiahuanacu cuna del Hombre Americano.* Vol. III – IV – Tomo IV, Ed. Bilingüe inglés – castellano. Ministerio de Educación, La Paz.

REVILLA, Carlos
S/F "Más allá y el perro", En: Antropolis, N° 4, año 1, abril – mayo, La Paz.

REVISTA MUY INTERESANTE
1999 "El mundo secreto de los perros y gatos". N° 162, abril, Ed. García Ferré, Buenos Aires.

SCHOLTEN de d'Ebneth, Maria
1997 *Fundamento teórico y astronómico de la cultura andina. Sistema americano de medición.* 49° Congreso Internacional de americanistas. Simposio de Arqueología Paleosemiótica Amerindia Precolombina, Quito.

VALADEZ, Azúa, Raúl, et. al.
1999 *Historia del Xoloitzcuintle en México.* UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Museo Dolores Olmedo Patiño, Cámara de Diputados, México D. F.

Historia - © 2002
Revista de la Carrera de Historia N° 26 La Paz - Bolivia

LA FIESTA DE CORPUS CHRISTI EN GUAQUI – 2000

Patricia Luna, Pablo Aquise,
Edson Zenteno, Rodnny Solares
Instituto Normal Superior Simón Bolivar - Bolivia

Las fiestas patronales cumplen un rol fundamental en los pueblos de habla Aymara, Quechua, Uru – Chipaya y Tupiguarani y aún de la cultura Misti que conforman los pueblos del altiplano , valles y el oriente boliviano.

Puesto que en estas fiestas se articulan y rearticulan elementos culturales de la preconquista y la postconquista. Como reflejo de la cosmovisión de estos pueblos donde se refleja en la música las danzas rituales que hoy son llamados danzas folklóricas.

Sin embargo de la existencia de numerosa literatura sobre danzas, música , fiestas no existen estudios sobre la fiesta de Corpus Christi celebrada anualmente en el mes de Junio, cuyas fechas son movibles pero en esta oportunidad estudiaremos la realizada el 22 de Junio del año 2000.

Los métodos que se utilizarán este trabajo son los siguientes :

1. Trabajo de campo

2. Entrevistas a personas del lugar en base a cuestionarios elaborados previamente.

Las personas encuestadas son las siguientes:

- Severo Mamani, Profesor de 45 años, nacido en Guaqui.

- Abrahán Calzada Alvarado, Bibliotecólogo de 40 años , nacido en Guaqui.

- Clemente Uzquiano; comerciante de 67 años, nacido en Guaqui.

3. Material fílmico tomado in SITU

La consulta de fuentes documentales escritas como: padrones coloniales de 1838, con el propósito de ver la estructura de la población indigenal, la ubicación de Ayllus en el territorio.[1]

---

[1] A.L.P. / Padrones 2 "Departamento de La Paz, Provincia Pacajes cantón de Guaqui " 1838.

4. Fuentes publicadas[2], además de expedientes coloniales de 1711.[3]

La visita de Toledo de 1575.

Por consiguiente analizaremos la situación geográfica, donde un esbozo de los cambios demográficos de la población siglo XIII – XX, la economía y finalmente las características de las fiestas de Corpus Christi.

Situación geografica

El pueblo de Guaqui se encuentra situado en el actual departamento de La Paz, Prov. Ingavi. Se encuentra en el antiguo territorio de los Paca jaques, a la orilla del lago Titicaca a una altura de 3811s.n.m.

Limita al norte con el lago Titicaca y Taraco, al sur con la población de Jesús de Machaca, al oeste con Tiahuanacu y al este con Desaguadero.

También corresponde al espacio territorial del Omasuyo, la orilla del Omasuyo del lago queda en parte de Juli a Tiahunacu y el Orinsuyo que corresponde la parte este de la región lacustre tomando como taypi a la población de Guaqui representados por la marca plaza del pueblo donde se celebra los acontecimientos del pueblo como representación de su microcosmos.

La vegetación consiste en totoras que sirven para la alimentación de los animales y construcción de balsas, la caza de patos y la pesca de ispi, pejerrey, carachi negro y amarillo.

La agricultura está ligada a la cría de camélidos en el periodo prehispánico y colonial.[4]

Aunque con los españoles se introdujo el ganado, porcino, ovino y las aves de corral.

La alimentación de este sector en el periodo prehispánico se basó en la papalisa, tarhui, chuño, oca, caya, tunta, sin embargo en el periodo prehispánico Guaqui llego a tener 43 archipiélagos o saracas para el cultivo del maíz.[5]

2 A.L.P. / E. C. " Solicitud del Indio Diego Quispe de 52 años para que se le conceda la reserva de la Mita " Fl

3 A.L.P. / E. C. " Escritura de mandamiento de aprehensión mediante la cual el Gral. Joseph de Cuba y Arce corregidor de Pacajes por voz del Indio Mateo solicita al alguacil capturar a Nicolás de la Vega por haberse apropiado de 496 ovejas de dicho indio " Fl

4 Pues llamada 329

5 Véase cuadro 13 de Thérése Bouysse

Población

En el periodo prehispánico la población de Guaqui antes de la llegada de los Incas pertenecía a la provincia de los Paca Jaques quienes vivían conformando pueblos, como diferentes grupos de habla Aymara y Uru.

Los Urus que vivían entre mezclados entre los aymaras, entre mezclados con los Uchusumas frenaron el avance Inca.

Durante el periodo colonial con Toledo, en 1574, fueron reducidos en 10 pueblos repartidos a los encomenderos, por ejemplo a Francisco Barrasca en el año 1575 se hace cargo de Guaqui y el número de pueblos con un total de 5800 habitantes en Guaqui con Aymaras y Urus respectivamente.[6]

Hacia 1838 había una población de 946 originarios con y sin tierras, 1210 agregados, 1280 yanaconas y 35 Urus haciendo un total de 3480 habitantes distribuidos en los siguientes Ayllus:

Sullca, Charapataya, Sapana, Pituta, Urus de la laguna, Arcata, en este periodo en Guaqui ya se formaron las haciendas tales como Audamarcas, Copajira, Lacayo, Asafranal. Choraya y Yarbicoragua, Pararani, viéndose por tanto la desestructura de los Ayllus.[7]

Versiones acerca del origen del nombre "Guaqui"

Propios y extraños se preguntan acerca del origen del nombre del pueblo de Guaqui, como no existe algo definitivo presentamos diferentes versiones recogidas de fuentes orales.

Una primera versión tiene relación con el animal llamado Wakana[8] que al trinar suena "Huac – Huac...", este sonido se supone que dio origen al nombre de Guaqui.

Otra versión se vincula con una institución de trabajo aymará, denominada Waqui, que significa trabajo compartido.

La última versión data del siglo XVII tiempo donde se construía el templo, se afirma que dos comunidades (masaya y aransaya) se disputan la ubicación de la obra; pero más tarde decidieron trabajar en forma compartida " Waqui ".

6 Pág. 78, Bouysse

7 A.L.P. / Padrones 2 " F 105 . 116v"

8 Ave de patas rosadas pico largo ojos rojizos de plumas blancas y negras.

Desde tiempos prehispánicos los antiguos pobladores de Guaqui hasta la actualidad son y fueron expertos en la navegación[9]. En la época de la colonia con la delimitación de Nueva Castilla y Nueva Toledo Guaqui quedó constituída dentro de las posesiones de Francisco Pizarro.

Un sobresaliente personaje de éste pueblo es el "conde de Guaqui" el comandante José Manuel Goyeneche, que el 20 de Junio de 1811 se enfrentó con el ejercito auxiliar argentino dirigido por José Castelli quien se dirigió a apoyar al ejercito libertario. A los pocos días del mes de febrero de 1825 el Mariscal Antonio José de Sucre cruzó el Desaguadero ingresando por Guaqui para terminar en la intendencia de La Paz.

En 1856 por decreto supremo , Guaqui junto a Viacha , Laja, Lloco Lloco, Tiahuanacu, Desaguadero, Jesús de Machaca , Nasacara, Caquiaviri y Taraco se disgregaron de la provincia Pacajes y llegaron a conformar la provincia Ingavi.

Sin contar con salida marítima Bolivia optó por utilizar la navegación lacustre exportando minerales y productos al Perú, fue entonces que bajo la presidencia de Ismael Montes se inicia la construcción del ferrocarril La Paz – Guaqui , está obra empezó el 31 de Octubre de 1900 y concluyó el 24 de Octubre de 1903, además del ferrocarril la profundidad del Lago en un canal de 2 Km dio a Guaqui la posibilidad de convertirse en el principal puerto lacustre de Bolivia.

Estos cambios modernistas produjeron una inmigración la cual dio origen a nuevos asentamientos humanos produciendo así un movimiento socioeconómico y que hicieron que en ésta área se estableciera y se desarrollara con el transcurso del tiempo provocando así una división demográfica entre pueblo y puerto llevando esto a una realidad posterior y dándoles seudónimos diferentes a ambas regiones, como los del puerto que se los denomina jausatas[10]; los del pueblo Ch`exe mosos.[11]

Durante el gobierno de José Manuel Pando, por ley de la Republica el 13 de noviembre de 1903 Guaqui es declarado como puerto mayor , este pueblo ya vivía en auge político social y económico . En esta época se construyeron galpones para la aduana, cerca al puerto se asentó el regimiento Avaroa remplazado posteriormente por el regimiento Lanza V de caballería.

[9] Iabarra grasso, Dick 1979.
[10] En lengua castellana denominados llamados
[11] En lengua castellana hombres grises (morenos

Los aranceles del mantenimiento y el funcionamiento del ferrocarril representaban para el gobierno boliviano enormes erogaciones, es por tanto que el 22 de Julio de 1810 se vende parte de este a la PERUVIAN CORPORATION. La importancia del Ferrocarril se vio durante la guerra del Chaco, ya que desde ahí se transportaban a los soldados de diferentes regimientos.

Por estar a orillas del lago siempre estuvo a merced de este, siendo las inundaciones más importantes la de Septiembre de 1958 y la más reciente de mediados de la década del 80, esto trajo como consecuencia el desplazamiento del lugar, se hizo intentos de reactivar la economía de Guaqui, pero todo fracasó, así hoy podemos ver solo vestigios de lo que otrora fue un pueblo progresivo. Hoy en día la esperanza está centrada en el uso estratégico del paso de la carretera Rió Seco - Desaguadero.

En la actualidad la alcaldía del pueblo de Guaqui se encuentra en el puerto, y la parte distrital de justicia se encuentra en el pueblo, dando así una dualidad de poderes políticoadministrativo.

Esta localidad esta constituida sobre la base de comunidades (ex – haciendas) las cuales son: Andamarca, Patarani, Coyo, San Francisco , Lacoyo, San Antonio, Lacoyo Nuñemani, Coapgira , Sullcata, Belén Pituta, A y B, Santa rosa, Cassa San Francisco, Jauri Korahua, Villa Tintuma, Janq´o Marca y Wila Collo.

Guaqui esta organizado socialmente por un gobierno municipal con el nivel ejecutivo y legislativo, no cuenta con mallcus ni jilacatas dentro del pueblo solo está sujeto a una organización sindical campesina.

De acuerdo con el censo de 1900 la población comprendía de 839 almas, en el censo de 1950 señaló un incrementó considerable de la población alcanzando a 2247 habitantes.

En 1976 la población se redujo a 1050 habitantes , y de acuerdo al censo de 1992 Guaqui tiene una población de 8618 habitantes de estos el 1.7% representa la población urbana, en tanto que el 8.3% representa la población rural.

Cuenta con infraestructura educativa que abastece a la población y a algunas de las comunidades cuentan con los servicios de agua potable, salud y energía eléctrica más no así el servicio de alcantarillado .

Como toda población , Guaqui, en su totalidad es devota del apóstol Santiago el mayor, llamado por ellos "Tata Santiago".

La iglesia donde veneran a este santo data de 1625 y es de característica barroca sobresaliendo las campanas que se oyen a mas de 25 Km.

Existen fiestas menores: como de la Candelaria, donde se da una escenificación teatral entre kollas e Incas; el 3 de Mayo se celebra la fiesta del Señor de la Cruz, 15 de Septiembre la fiesta que se realiza en el calvario de Chapi Qollo.

La fiesta de carnavales , Semana Santa y el 2 de Noviembre la fiesta de Todos Santos, más la que incitó la realización de este trabajo el Corpus Christi.

Corpus christi

Acerca de los orígenes de esta celebración podemos decir que esta data de siglo XVII , y con el transcurso del tiempo muestra los diversos cambios que sufrió la fiesta hasta nuestros días, pero perseverando un dualismo entre la parte colonizadora y la parte andina.

La fiesta empieza con la denominación de los altareros, y que son cuatro parejas; pueden ser estos matrimonios jóvenes o viejos. Estos altareros son de las comunidades que pertenecen al pueblo estos son elegidos por afinidad del pasante.

Todo da inicio el día martes, cuando los comunitarios llevan animales para el preparado de la comida, llevándose a cabo la matanza de estos constituyéndose así la tradicional Wilancha, que consiste en la challa de la casa del altarero y del local donde recibirá a sus invitados , todo esto se hace para que no falte nada ni existan problemas durante el transcurso de la fiesta .

El Ayni también se da en fuerza de trabajo y en materiales de construcción (palos) para la edificación de los altares, estos hombres están a cargo del pan´arero quien dirige la obra, esta obra está acompañada de la tradicional chanfaina culminando ese día con el armado del esqueleto del altar , en tanto el altarero termina de decorar el sitial; lugar donde descansará la divinidad.

El día miércoles se culmina con el decorado del altar (toda la parte estética) éste decorado se lleva a cabo con banderas tricolor, esporos que simbolizan a la luna, flores artificiales, aguayos, manteles blancos, todo debe culminar hasta el medio día , para posteriormente pasar a danzas en las cuales se mofan de los colonizadores pudiéndose interpretar como una protesta por la llegada de los usurpadores.

Entre estas danzas también se distingue la llamerada evocando el antiguo pastoreo de los ya existentes camélidos del lugar. Dándose un pequeño festejo como recibimiento a la ya entrante fiesta.

El día jueves se inicia con la misa de la fiesta donde se bendice los sítiales de cada altarero que se apostarán en los cuatro altares de las esquinas de la plaza.

La ceremonia eclesiástica es dirigida por el Párroco de la iglesia el cual lleva a cabo una misa conmemorativa al cuerpo de Cristo, casi culminando la misa solo reciben la ostia los altareros, al terminar ésta las autoridades del pueblo acompañan la procesión dirigida por el párroco y escoltado por la banda y un escuadrón militar.

Saliendo el portón de la iglesia se dirigen al lado derecho al primer altar, donde el sacerdote coloca la divinidad en el sitial el camino a ésta la señalan con pétalos de flores y mixtura blanca, al sacerdote lo acompañan sus dos monaguillos uno por delante tocando la campana y el otro lleva el incienso. Mientras la divinidad descansa en el sitial el sacerdote bendice el altar, a los altareros y a sus invitados elevando una plegaría al divino hacedor.

Este proceso se lleva a cabo de la misma manera en los tres altares restantes, aunque en esta ocasión se pudo observar que faltaba el tercer altar el cual no estaba construido por motivos de duelo, en este caso se arma una mesa con un mantel blanco, flores , velas, y se recurrió el préstamo del sitial del cuarto altarero.

Luego de todo este recorrido la procesión culmina en la iglesia donde la divinidad descansará hasta el próximo año. Posteriormente cada altarero empieza el festejo acompañado de grupos musicales autóctonos y folklóricos, cada altarero atiende a sus invitados con cerveza y salteñas en la misma plaza, para luego dirigirse a sus respectivos locales donde recibirá a sus aynis y a los altareros del próximo año.

Comparación con la fiesta de Corpus Christi de la población de Puerto Acosta

En esta población la fiesta empieza con la denominación de los altareros por parte del consejo municipal del pueblo con anticipación de dos meses, generalmente la responsabilidad de altarero recae en matrimonios jóvenes o en familias que van surgiendo económicamente.

La construcción de los altares empieza la madrugada de la fiesta con la colaboración de familiares y amistades que pueden ser Ayni del pasante. Estos altares son adornados con platería y los sitiales con adornos de oro.

Por la ubicación de la población de Puerto Acosta se ve una relación y hermandad entre los habitantes de Perú y Bolivia en las cercanías de esa región como muestra de un pasado similar.

En cuanto al ritual del pago a la Pachamama se puede decir que en esta región se remplaza la Wilancha por la T'inkha, dando a entender la diferencia en cuanto a la forma ritual del pago a la Pachamama, pero ambos demuestran cómo los antiguos rituales se perpetúan en el transcurso del tiempo mostrando que una cultura puede perseverar.

Conclusiones

Para culminar podemos decir que a través de la fiesta de Corpus Christi , el elemento andino como es el Ayni, tiene una presencia estable ya que se presenta antes, en el transcurso y después de la fiesta, llevando animales para el preparativo de la comida, tubérculos , bebidas, o dando fuerza de trabajo como ser ayudando en los preparativos.

También prevalece la incorporación de las danza andinas. Como representación del mundo prehispánico y como producto de la evangelización.

Luego vemos una dualidad en cuanto a la organización administrativa, como en el aspecto religioso combinando el lado cristiano y andino . Con una sociedad dividida entre el puerto y el pueblo e identificados por seudónimos.

BIBLIOGRAFÍA

COOK, David
1975 TASA DE LA VISITA GENERAL DE FRANCISCO TOLEDO. UNIVERSIDAD MAYOR DE SAN MARCOS, LIMA .

BOUYSSE., Thèrése
1987 LA IDENTIDAD AYMARA. HISBOL. LA PAZ

WACHTEL, Nathan
LE RETOUR DES ANCÊTRES. GALLIMARD. FRANCIA.

DOCUMENTOS
1838 A L P / PADRONES 2 " DEPARTAMENTO DE LA PAZ PROVINCIA PACAJES CANTON SANTIAGO DE GUAQUI"

CARACTERISTICAS DE LA REFORMA AGRARIA EN LOS DISTRITOS DE CHIGUATA Y UCHUMAYO DURANTE EL GOBIERNO DEL GRAL. VELASCO ALVARADO (1969 – 1975)

Luis Felipe Ticona Lecaros
Universidad Nacional San Agustin - Arequipa

1.- Planteamiento del problema

Han transcurrido 30 años desde que la Junta Militar del Gobierno de las Fuerzas Armadas del General Juan Velasco Alvarado, promulgará el Decreto Ley 17716, (24 de junio de 1969), planteando un cambio de estructuras económicas y sociales.

Hoy en día, acerca de esta actividad, es propicio evocar el inconsciente colectivo de los protagonistas que vivieron este proceso histórico mediante sus testimonios orales. Específicamente tomaré una muestra representativa de los distritos de: Uchumayo y Chiguata; en la que podremos apreciar el significado y trascendencia de esta Reforma en los principales protagonistas que, a través de sus testimonios orales, nos brindarán un mejor panorama sobre el impacto de esta reforma en estos 2 ámbitos, en donde destacaremos a 2 grupos definidos en este proceso histórico quienes fueron respectivamente:

a) Los beneficiados con la Reforma Agraria del General Velasco Alvarado.
b) Los perjudicados con la Reforma Agraria del General Velasco.

2.- Interrogantes

a) ¿Cómo se dio la Reforma Agraria en los distritos de Uchumayo y Chiguata?
b) ¿En que medida se dio la resonancia de esta Reforma en los distritos de Uchumayo y Chiguata?.
c) ¿Cuál fue la revalorización de esta Reforma en estos 2 distritos?

3.- Objetivos

a) Conocer el significado y trascendencia que tuvo la Reforma Agraria, en los distritos de Uchúmayo y Chiguata, mediante el testimonio oral de los protagonistas.
b) Conocer y explicar si la provincia de Arequipa reunía las condiciones necesarias para el desarrollo de esta Reforma, específicamente en los distritos mencionados.

c) Comprender y revalorar los méritos y alcances de esta Reforma en la provincia de Arequipa.

4. - Hipótesis

a) La Reforma del General Velasco Alvarado marcó en los distritos de Uchúmayo y Chiguata, la presencia de grupos de protagonistas, los beneficiados y perjudicados de acuerdo a los efectos que tuvo en ellos.
b) Con la promulgación de esta Ley hubieron zonas que sí fueron consideradas como "zonas de Reforma", ejemplo:Chiguata, y sus anexos: Cerrito, Benavente, Cangallo, Mosopuquio, etc. Mientras que Uchúmayo al igual que otros distritos de la provincia de Arequipa, no fueron considerados como zona de Reforma, especialmente el anexo del El Cural, debido a la respectiva expansión territorial de cada lugar.
c) Esta reforma generó aprobación, por parte de los agricultores y campesinos de Cerrito Benavente manifestando su contento y aprobación con esta Ley, mientras que en el Anexo del Cural, se manifiesta porque no hubo apoyo económico ni técnico para los agricultores de este anexo.

5.- Marco teórico

a) Antecedentes Históricos

A manera de antecedente histórico debo manifestar que una de las primeras formas de concentración de tierra y de Reforma Agraria de la cual la historia tiene conocimiento, se produce en la antigua Grecia, muy cerca de la ciudad de Atenas, en el siglo VII de nuestra era.

Veamos las reivindicaciones más importantes:
- La limitación de la propiedad.
- Redistribución de una parte de las tierras.
- Un impuesto proporcional equivalente al 10% del producto, en vez del impuesto único per cápita que podría de alguna manera comprometer la totalidad de la cosecha del campesino pobre.
- Instalación de un sistema de créditos del Estado con intereses limitados.
- La prohibición de la esclavitud por deuda.[1]

Cabe señalar que en tal época el principal objetivo era discriminar la concentración del poder que muchos minifundistas poseían y representaban, siendo un fundamental riesgo al respecto poner los futuros progresos de la producción en sectores un tanto carentes de visión amplia o tecnificación mayor.

[1] "Reforma Agraria como Proceso Social". Deberé Cristian, Figallo Guillermo y otros. Pp, 16 - 17

Por otra parte, en las sociedades feudales un tipo de economía basada en las atribuciones políticas y teocráticas del señor feudal provocaba que los súbditos estuviesen relegados a una situación en la que: "Las demandas de los campesinos en estas sociedades, no apuntaban principalmente a las tierras, sino a la importancia del tributo en productos y en trabajo y a los abusos que cometía la aristocracia.[2]

"En las sociedades capitalistas y del sistema de propiedad burguesa se pueden apreciar 2 polos opuestos:
- Las regiones donde los campesinos pequeños, medianos y ricos, poseen o explotan la mayor parte de las tierras y son zonas en los que se desarrolló lo agrícola, y lo industrial se realiza en forma rápida.
- Las regiones donde predomina el lati-minifundismo que se hunden en el sub-desarrollo y en las crisis".[3]

6.- Concepto de Reforma Agraria

Un agrónomo latinoamericano, que ocupa un cargo importante gubernamental, nos dice que la Reforma Agraria "es la readaptación necesaria de los factores de producción de la agricultura para aumentar su eficiencia".

Un terrateniente dice que en "la mecanización de la agricultura". Un político afirma que "es la colonización de tierras fiscales en desuso".

Oscar Delgado, habla de "un mejoramiento de sueldos y condiciones de vida rurales", un tercero opina que la Reforma es necesaria para "rescatar nuestra economía rural de las manos de aquellos que la han descuidado", y un cuarto, que "la tierra debe ser para los que la trabajan". Obviamente, entre todas estas definiciones no hay acuerdo.[4]

Otras autoridades como Antonio Núñez Jiménez, nos dice que "los dos puntos esenciales de una Reforma Agraria verdadera son: primero la expropiación de todos los latifundios, segundo el reparto gratuito de la tierra entre los campesinos".[5]

Según la economista inglesa Doren Wariner con mucho realismo y sentido común dice: En el uso corriente, Reforma Agraria, generalmente significa, la redistribución de la propiedad de la tierra en beneficio de los pequeños agricultores y trabajadores agrícolas.

[2] Ob. Cit. Pp. 19
[3] Ob. Cit. Pp. 21
[4] "Reformas Agrarias en la América Latina". Delgado Oscar; Pp. 127.
[5] Antonio Núñez Jiménez, Geografía de Cuba, Editorial Lex, La Habana, 1959.

Ahora desde América, nos viene un nuevo concepto de Reforma que aboga por incluir una política amplia, que comprenda no sólo la oportunidad de ser propietario, sino también otras diversas medidas para ayudar a los agricultores, a través de una mayor facilidad de comercialización, servicio de asistencia técnica, educación, etc.

Hay 3 objetivos implícitos en el concepto de Reforma Agraria, ahora propuesto: una mayor igualdad social, la redistribución del poder político y un mejoramiento en el funcionamiento económico.[6]

Una Reforma Agraria es una intervención consciente de una clase o sectores de clase, o un resultado conciliado de los intereses de las diversas clases sociales, de organizar las relaciones sociales en el campo en función de los objetivos definidos, por los grupos que lo dirigen o la implementación como tal.[7]

Por otro lado si definimos a la Reforma Agraria como un proceso de transformación y cambio, comprende una serie de fenómenos sociales, entre los principales tenemos:

a) Un proyecto político como proceso sustitutivo o de cambio de la estructura tradicional de poder cuyo instrumento de cambio rural, es totalmente diferente a otra en sus objetivos y en sus métodos según sea concebida e implementada por un sector social.

Gunder Frank, específica 3 tipos generales de Reforma Agraria. Los 2 primeros dentro del sistema burgués sea progresista o conservador y la 3ra., de carácter revolucionario.

b) Un proyecto económico como proceso de cambios estructurales rurales, mediante redistribución de recursos físicos, humanos, culturales y financieros para elevar ingreso agrícola de masas campesinas y del Estado en detrimento de los terratenientes, ello implica un sustancial financiamiento de infraestructura agrícola y tecnológica.

[6]Delgado Oscar, Reforma Agraria en la América Latina, Pp. 129.
[7]Sánchez Iturry, Escobar Rondón L., Consideraciones Generales, sobre el Problema Agrario y la Reforma

CARACTERÍSTICAS DE LA REFORMA AGRARIA EN EL GOBIERNO DE VELASCO ALVARADO

I.- Aspectos fundamentales del Decreto Ley No. 17716:

Son los siguientes:

a) Establece los límites inafectables, teniendo en cuenta la extensión de los predios y que una misma persona no puede ser propietario de varios predios y que una misma persona no puede ser propietario de varios precios que en conjunto tengan una extensión mayor a la determinada por Ley.

b) Establece causales de afectación tales como: tierras que se encuentran ociosas, predios explotados por no propietarios, predios que exceden la cantidad de hectáreas determinadas por Ley.

c) Establecer normas relativas a la valorización de los predios rústicos que se vayan a expropiar.

d) Crear los "Comités Especiales e Administración, encargados de negociaciones y hacienda expropiadas, hasta que se les adjudiquen a los campesinos beneficiarios".

e) Crear las SAIS (Sociedades Agrícolas Interés Social) con D.S. No. 240-69, Reglamento de Cooperativas.

f) Establece una serie de normas respecto de las "parcelaciones", (en realidad eran reparticiones de tierras entre familiares y allegados de los propietarios), lo cual motivó la sustitución integra de tales normas, mediante Decreto Ley No. 18003.

g) Crea los siguientes organismos de la Reforma Agraria.
- Direcciones zonales
- Dirección General de Reforma Agraria y Asentamiento Rural.
- Comité de Supervigilancia.

h) Crea el Fuero Privativo Agrario como organismo público descentralizado del Sector Agrario.

i) Establece una serie de normas relativas a que los bonos de la Deuda Agraria puedan ser eficientemente empleados en la inversión industrial.

A manera de recuento el Gobierno promulga la Ley de Reforma Agraria el 24 de junio de 1969 que con el decreto No. 17716 comienza a regir en el país reemplazando la anterior legislación No. 15037.

Velasco, junto con su gabinete dirige un Mensaje a la Nación, aplicando esta medida sin reconocer privilegios ni intereses, plantea cambiar estructuras de poder económico, político y social.

Esta Ley plantea la sustitución del minifundio y latifundio, defiende la pequeña y mediana propiedad, pero, a la vez, incluye mecanismos que aseguren la no-fragmentación de grandes unidades de producción. Esta Ley dá reorientación a los capitales hacía la industria y la beneficiará abriéndole un amplio mercado de consumo. Esta Ley limita el derecho de propiedad garantizando su función social y para que la tierra no sea objeto de renta.[8]

II. Objetivos

Uno de los objetivos primordiales de la Reforma Agraria poco conocido fue desviar las tendencias de organizaciones campesinas reorientándolas hacía el

Reformismo consiguiendo el desplazamiento físico de los terratenientes tradicionales y no tradicionales, hacía el sector urbano, industrial obstaculizando la estabilidad del orden económico y político del país.

Otro objetivo de esta ley, fue ampliar el mercado interno para la producción industrial principalmente de importación, beneficiando de esta forma al Imperialismo y a la gran burguesía intermediaria, situación que se plasma al implementar relaciones sociales de producción capitalista en el campo y priorizando en la adjudicación de los modelos asociativos para su explotación intensiva.

Otro aspecto importante fue trasladar el capital agrario hacia el sector urbano-industrial, sin embargo esta tendencia fue obstruida en 1975 y reorientada en 1981.

III. Modelo agrario de los militares

Esta Reforma Agraria de los militares, constituye un intento de sustituir el viejo orden terrateniente de opresión y desarrollo del capitalismo agrario, por otro más moderno y dinámico, pero también opresivo de alguna forma.

[8]Agraria: LAS SAIS; Pp. 46 – 47.

Se plantea 2 tareas:

1. Organizar sobre nuevas bases el desarrollo del capitalismo agrario.
2. Encauzar la participación política del campesinado, embotando su filo revolucionario.

Los militares fustigaron a las fracciones oligárquicas terratenientes, ósea a la gran burguesía agro exportadora, y a los gamonales, eliminando las bases económicas de su poder de clase.[10]

Las características de este modelo de reestructuración agraria son las siguientes:

- Exclusión de la burguesía agraria y los gamonales, este modelo propone expropiación de las tierras de todos los sectores gamonalistas y de la gran burguesía agraria así como de la mayor parte de la mediana burguesía agraria.
- Eliminación del mercado de tierras, esta Reforma congela el mercado de tierras, compra-venta como para arrendamientos.
- Colectivización cooperativa en lugar de distribución familiar.
- Compensación e inclusión campesina.
- Integración económica y planificación regional.
- Incorporación administrativa y económica de las comunidades campesinas.
- Participación – captación.
- Control e intervención estatal.

IV. TRASCENDENCIA DE LA REFORMA AGRARIA EN LA PROVINCIA DE AREQUIPA ESPECÍFICAMENTE EN LOS DISTRITOS DE: UCHUMAYO Y CHIGUATA.

La reforma Agraria tuvo un débil impacto en la provincia de Arequipa debido a que no fue considerada como zona de Reforma Agraria, sino la zona sur de los valles de Tambo, donde allí sí tuvo repercusión está Reforma Agraria interviniendo con mucha fuerza en las haciendas de Chucarapi y otras más.

[9] Perú 1968 – 1973. Cronología Política García Pease y Lerme Insúa Pp. 92 – 96
[10] La Reforma Agraria 17716 y el Fracaso del Proceso Cooperativo en Nuevas Tierras: CAP. La Yarada

Abocándonos a nuestros 2 distritos como son Uchúmayo y Chiguata, apreciamos lo siguiente:

En Uchúmayo especialmente en el anexo del Cural debido a la falta de apoyo y capacitación por parte del gobierno, a los campesinos y agricultores, les imposibilitó que tuvieran una adecuada preparación sobre aspectos relacionados a producción de bienes en el rendimiento de la tierra, tenencia de la tierra, donde no hubo ningún tipo de apoyo crediticio, económico puesto que el anexo del Cural perteneciente al Distrito de Uchúmayo sólo fue considerado como zona de Reforma Agraria a partir de los propietarios o agricultores que tenían más de 5 hectáreas, mientras que los agricultores que tenían menos de 5 hectáreas no tuvieron apoyo crediticio, técnico y económico.

La otra cara de la moneda lo constituye el distrito de Chiguata en especial los anexos de Cerrito Benavente, Cangallo, Mosopuquio; porque Chiguata si fue considerada como "zona de Reforma Agraria" por parte del gobierno.

Brindando apoyo crediticio mediante el Banco Agrario dando créditos a comunidades campesinas que tenían sus tierras, así mismo brindó apoyo técnico enviando personal técnico a las comunidades campesinas quienes se encargaron de asesorar a campesinos, agricultores, parceleros, gamonales, etc., sobre el mando de tierras, ganados y todo lo relacionado a la Agricultura.

Podemos concluir sobre la base de estos 2 testimonios los siguiente:

- Chiguata: anexos de Cerrito Benavente, Cangallo, Mosopuquio, Cachamarca, se vieron favorecidos por la Reforma Agraria.

- Uchúmayo: Anexo del Cural.

No se vieron favorecidos por no ser considerada como zona de Reforma Agraria, puesto que el gobierno sólo otorgaba 2 hectáreas para cada propietario en dicho anexo recordemos que sólo eran consideradas como "zonas de Reforma Agraria", los propietarios que tenían más de 5 hectáreas.

Estos sólo son 2 indicadores de la trascendencia de la Reforma Agraria, en la provincia de Arequipa, puesto que una investigación más exhaustiva brindará una mejor visión sobre el significado y trascendencia de esta Reforma.

V. ESTADO DE CUESTION

Debo manifestar que existe limitada información sobre la Reforma Agraria en estos distritos: Uchú mayo y Chiguata; sobre todo en Uchumayo y en especial el anexo del Cural; porque no hay fuente escrita sobre este distrito y la información que existe sobre dicha Reforma, los constituye la fuente oral:

Testimonios de agricultores, campesinos, propietarios, parcelarios, etc. Pensamos que la fuente oral es una gran ayuda para el historiador, porque le permite conocer información inédita y exclusiva sobre determinados temas; que la fuente escrita no posee sin quitarle su validez de información; pero creemos que los testimonios orales, así como entrevistas, transcripciones constituyen una fuente primaria de gran valor para el Historiador.

Conclusiones

1. Considero que esta Reforma Agraria, tuvo un significado importante en agricultores, campesinos, etc., del anexo de Cerrito Benavente, Mosopuquio, Cangallo, Cachamarca, perteneciente al distrito de Chiguata; es decir es el sector favorecido; mientras que en el Anexo del Cural (Uchumayo), campesino y agricultores se vieron perjudicados son esta Reforma.

2. Consideramos que la Reforma Agraria tuvo una valoración limitada en algunas zonas como los anexos de Cerrito Benavente, Mosopuquio, Cangallo, Cachamarca perteneciente al distrito de Chiguata, mientras que en otras zonas como por ejemplo el anexo del Cural, perteneciente al Distrito de Uchú mayo éste no se vio favorecido por dicha Reforma al no ser considerada como zona de Reforma Agraria.

3. Considero que fue una ley buena y eficaz para los beneficiados con dicha reforma como son: los agricultores, terratenientes, campesinos, socios de irrigaciones, como del anexo del Cural perteneciente al distrito de Uchú mayo.

BIBLIOGRAFIA

DEVERRE, CRISTIAN Y OTROS
1984 Reforma Agraria como Proceso Social. Centro de Investigación y Promoción del Campesino (CIPCA). Piura, Pp. 16-17-19-21. G-04-01-47. (Biblioteca Central Cesar G, Mayorga).

DELGADO, OSCAR.
1965 Reformas Agrarias en la América Latina. Fondo de Cultura Económica. México.Pp.127-129. G-03-06-002. (Biblioteca Central C.G.M.)

SÁNCHEZ ITURRY, ESCOLAR RONDON L.
1977 Condiciones Generales sobre el problema Agrario y la Reforma Agraria: LAS SAIS. Tesis de Bachiller.Programa Académico de Sociología. Universidad Nacional de San Agustín. Arequipa. Pp. 46-47. SB 0481. (CENDOC)

GARCIA PEASE Y VERME INSUA
1974 Perú 1968-1973. Cronología política. DESCO. Lima. Pp. 92-96. M – 04148. (CENDOC).

CHOQUE, GUTIERREZ J.
1984 La Reforma Agraria 17716 y el Fracaso del Proceso Cooperativo en nuevas tierras: Caso C.A.P. La Yarada Hospicio No. 60 Ltda. Tésis de Bachiller. Programa Académico de Sociología. Universidad Nacional de San Agustín. Arequipa. Pp. 5 – 7. (CENDOC).

HURTADO MILLER, JUAN CARLOS.
1986 Por una causa Agraria. Centro de Investigación (CIUO). Universidad del Pacífico. Lima. Pp. 32 – 36. M – 1036. (CENDOC).

ANEXOS
CUADRO 1

POBLACION ECONOMICAMENTE ACTIVA TOTAL Y DEL SECTOR AGROPECUARIO PARA PERIODOS

(Miles de habitantes)

Periodo	Población Nacional	%	PEA	%	PEA (Agropec.)	%
70 - 75	14,163,4	100,00	4,479,1	31,6	1,923,3	13,6
76 - 80	16,424,3	100,00	5,284,6	32,2	2,010,3	12,3
81	17,754,8	100,00	5,779,0	32,5	2,071,7	11,7
82	18,225,7	100,00	5,958,0	32,7	2,097,2	11,5
83	18,707,0	100,00	6,136,7	32,8	2,118,2	11,3
84	19,197,9	100,00	6,320,8	32,9	2,139,4	11,1

FUENTE: Ministerio de Trabajo
Instituto Nacional de Estadística.

CUADRO 3

BALANZA COMERCIAL AGROPECUARIA 1970 - 1983
(Miles de Dólares FOB)

AÑO	EXPORTACION	IMPORTACION	EXP - IMP.
1970	166,932	83,106	83,826
1971	157,418	87,466	69,852
1972	194,375	145,59	48,785
1973	230,173	184,252	45,921
1974	346,882	288,565	58,317
1975	400,392	370,186	30,206
1976	300,396	254,921	45,475
1977	367,596	224,780	172,816
1978	296,383	204,663	91,720
1979	386,820	278,266	108,554
1980	279,824	452,081	-172,257
1981	243,155	559,971	-316,816
1982	291,440	395,848	-104,408
1983	248,967	463,910	-214,943
1984	273,325	328,454	-55,129

FUENTE : Oficina Sectorial de Estadística del Ministerio de Agricultura - OSE

CUADRO 4

PARTICIPACION DE LA AGRICULTURA EN LA GENERACION DE DIVISAS
1970 - 1983

Años	Total País Millones $ FOB	Total País (%)	Agricultura
1970	1,049	100	16
1971	893	100	18
1972	945	100	21
1973	1,112	100	21
1974	1,503	100	23
1975	1,330	100	30
1976	1,341	100	22
1977	1,726	100	21
1978	1,972	100	15
1979	3,474	100	11
1980	3,916	100	7
1981	3,249	100	7
1982	3,293	100	9
1983	3,015	100	8

FUENTE : Oficina Sectorial de Estadística del Ministerio de Agricultura - OSE

CUADRO 5

ADJUDICACIONES DE LA REFORMA AGRARIA
POR TIPO DE TIERRA

	TOTAL NACIONAL HAS *	ADJUDICADO POR R.A. **	%
RIESGO	1,272,000	593,080	46,6
SECANO	2,419,000	661,626	27,4
PASTOS NATURALES	18,000,000	6,203,769	34,5

FUENTE: * CENSO 1971
** Dirección General de Reforma Agraria y asentamiento Rural
Ministerio de Agricultura

LA REFORMA AGRARIA EN PUNO

Rosa Elvira Mamani
Universidad Nacional San Agustín – Arequipa

1. Problema de Investigación

1.1 Enunciado

El impacto social de la reforma agraria en Puno (1968 – 1974)

1.2 Ubicación del trabajo.

El presente trabajo está enmarcado dentro de la ciencia histórica, teniendo como base el campo sociopolítico, específicamente entre 1968 y 1974, siendo el nivel de investigación analítico. Además nuestra investigación abarca ámbito de la ciudad de Puno que es donde se desenvuelve la coyuntura de la Reforma Agraria.

2.3 Planteamiento del problema

El problema es específico, ya que estudiaremos las consecuencias que trajo consigo este decreto ley 17716 de 24 de junio de 1969, por el Gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armadas, que afecta a una población como era la de Puno, que fue la que mas sufrió estos cambios y por las huellas que presentan hoy en día en las personas (actores) que presenciaron y fueron testigos de luchas por la tierra, que sostuvieron y reclamaron su derecho a la tierra.

Por eso el problema de investigar el impacto social de la Reforma Agraria en Puno.

1. ¿ Qué contradicciones sociales tuvo el gobierno de la realidad social al momento de dar la Reforma Agraria?

2. ¿Qué concepto tiene el gobierno de la realidad social al momento de dar la Reforma Agraria?

3. ¿ Qué beneficios obtuvieron los campesinos con la Reforma Agraria y en qué grado?

4. ¿ La Reforma Agraria colmó las expectativas de los comuneros?

5. ¿Cuál fue la importancia de la tierra en la mentalidad de los campesinos?

6. ¿Cómo afectó la ley de Reforma Agraria a la familia terrateniente?

7. ¿ Para los campesinos de Puno fue un éxito la Reforma Agraria?

2.4. Justificación

El interés por el presente tema radica en la falta de un estudio concreto acerca del impacto social de este fenómeno en Puno.

Es relevante porque no existe muchas investigaciones sobre lo social y además que la trascendencia social, ya que este hecho no afecta a pocos sino a un sector grande la población por las consecuencias que trajo consigo.

Nuestro objetivo es hacer un trabajo distinto pues veremos el impacto social en la ciudad de Puno. La importancia de nuestro trabajo radica en intentar hacer una investigación, en lo social – político empleando la fuente oral, que no muchos autores emplearon.

La mano de obra era reducida y por eso era errónea la distribución de tierras y el peso de minifundio y grandes propiedades no corresponde a las cifras del Censo Agropecuario de 1972.

Esta reforma no estaba encaminada a solucionar el problema de minifundio y controla buena parte de tierras y producción que abastece a las ciudades, entonces nos sugiere que debería de haberse encaminado a estimular a productores: independientes reorientando su producción.

Habiendo conocido dos versiones se podría decir que necesitaríamos discernir lo real del asunto: uno que la imagen de la hacienda era de explotadora; pero debemos darnos cuenta de la necesidad de un estudio real sobre la hacienda en la Sierra, sobre su situación con las comunidades.

Estado de la cuestión

Las fuentes que he consultado acerca de nuestro problema de investigación son:

- Fonseca, Cesar y Mayer Enrique (1987) en *Comunidad y Producción en la Agricultura Andina*, tratan de comprender en las comunidades campesinas en sus propios territorios, en su área vital, su vida diaria y sus relaciones económico

- Sociales al interior y fuera de ello sin descuidar la ideología.

- Según Golte Jürgen (1983) *Organización Social – Andina*, las comunidades campesinas se nos presentea como conjuntos dinámicos que permiten la reproducciónde sus partes, esto es: unidades domésticas, familias extensas, ayllus, barrios, etc. Estos conjuntos no están aislados, sino que se insertan a las economías regionales y están vinculadas tanto al mercado nacional o al mercado mundial.

- Para Henry Dobyns (1972) *Comunidades Campesinas del Perú*, la comunidad ha sido de idealización como institución igualitaria, donde los ideales de reciprocidad y resdistribución propios de la zona andina.

- Mayer y Alberti (1984) afirman que está afectada la reciprocidad atacando así la esencia de la comunidad.

- Pasara (1972) En su escrito *¿Qué hacer con la comunidad campesina?* dice que las comunidades sufren un proceso de desestructuración, propone que la concentración de recursos lleva a un deterioro de la comunidad, debilitando la reciprocidad.

- Orlave (1979) En *Comunidad parentesco y reciprocidad*, afirma que las relaciones de parentesco y reciprocidad ayuda a mantener y a aumentar la desigualdad no conservando, por consiguiente a la comunidad, cuya organización favorecía a los ricos en contra posición a Pasara.

- Caballero (1976) En *Reforma y reconstrucción Agraria en el Perú*, en base a una revisión estadística afirma que la reforma agraria interfiere poco en la economía campesina, eso constituye una evidencia importante, agregada a los existentes, sobre el impacto reducido de este proceso en el minifundio.

- Orlando Plaza (1981) Señala que las comunidades campesinas tienen importancia fundamental para el desarrollo de nuestro país, era nuestra identidad nacional, el cree que nuestro futuro depende de la capacidad de sectores populares para elaborar un proyecto y organización que asuma dentro del conjunto las potencialidades y los intereses de cada uno y del campesino.

Definición de conceptos

El marco conceptual esta dado por conceptos que nos ayudarán a entender el contenido de nuestra investigación:

- **Latifundio:** Se considera, es la unidad de explotación pequeña en ocasiones al punto que no alcanza a consumir el trabajo de un individuo o de una familia, al mismo tiempo que el ingreso de ella se deriva, no es suficiente para cubrir las necesidades familiares o indivduales.
- **Comunidad:** Constituye una forma propia y peculiar de organización social, de un amplio sector de la población campesina de estos estos países (Ecuador, Perú y Bolivia) y responde a un tradicional patrón de establecimiento claramente diferenciado dentro del conjunto de instituciones de las sociedades en que están incertas. Su importancia es tal que, conjuntamente con la hacienda y es uno de los pilares de la estructura agraria andina. Estas comunidades están caracterizadas por tres rasgos:
  a) Ejemplo la propiedad colectiva de un espacio rural que es usufructuado por sus miembros de manera individual y colectiva,
  b) Por una forma de organización social basada en la reciprocidad o en un particular sistema de participación de las bases.
  c) Por el mantenimiento de un patrón cultural singular que recoge elementos del mundo andino .

Por lo general están confinadas a zonas agrícolas, más precarias y vincualadas de manera desigual al sector capitalista, el que las utiliza como reserva de mano de obra y las explota a través de variados mecanismos.

En los tres casos sus niveles socioeconómicos son bajos.

- **Crisis:** Anormalidad producida por la tensión o agudización de un proceso, es el período de transición decisivo, cuando una situación se resuelve afirmativa o negativamente.
- **Capitalización:** creación de capitales, es la operación mercantil de inversión de fondos, de acumulación, de intereses o utilidades con vistas a la formación de un capital.
- **Expropiación:** es la privación de lo propio en especial privar de la posesión y dominio de bienes inmuebles como casas, y tierras agrícolas. La expropiación es legal cuando es para fines de utilidad publica y ha de ser objeto de una ley especial y de la indemnización correspondientes.

- **Haciendas:** Se caracteriza por un sistema determinado de producción y de relaciones sociales que juegan en su interior, llamaremos hacienda a toda propiedad individual de tierras, cualquiera sea su extensión sobre la que vive un población estable, directa e individualmente ligado al propietario o a su representante por una serie de obligaciones, personales, tanto materiales como simbólicas.
- **Reforma:** Rehacer, reformar en este caso en el sector agrícola, cuyo fin era un mejor desarrolllo en este sector; deshaciendo el anterior sistema
- **SAIS (Sociedad Agrícola de Interés Social):** Es una unidad empresarial creada a raíz de la Reforma Agraria, que tiene como finalidad el desarrollo del país.

Métodos y técnicas

Para el presente trabajo nos basaremos en la metodología que propone la preceptiva metodológica o el método histórico.

Este método será utilizado considerando sus diferentes pasos de manera estricta y los más objetiva posible, en primer lugar tenemos la localización de fuentes en archivos, bibliotecas, hemerotecas, tanto de Arequipa como Puno, Tenemos que ubicar a las personas a las cuales se entervistará, resultando este momento de suma importancia por la información oral que debe utilizarse y ficharse, punto que desarrollaremos cuando hablemos detalladamente de las técnicas.

Habiendo ubicado a las fuentes procedemos a su evaluación, con la intención de privilegiar el uso de uno u otro repositorio.

De la misma manera se relacionará las fuentes con el tema de investigación y finalmente, haremos el fichado de las fuentes clasificando, de acuerdo a su tipologia.

En un segundo gran momento debe hacerse la crítica externa e interna del documento, para llegar al convencimiento de la validéz y objetivización de la información, para enseguida realizar la síntesis de nuestro acuerdo, al esquema y finalmente, hacer la presentación final de nuestro trabajo de investigación.

La técnica que se empleará será la entrevista, por existir una gran cantidad de fuentes orales existenetes en el medio, esta existencia lógicamente, debido a la cercanía temporal con la materia de nuestra investigación.

Para esto ubicaremos a los actores que en el tiempo de 1968 a 1974 fueron forjadores, de la lucha por la tierra.

Estas personas aún con vida nos pueden ilustrar mejor acerca de este hecho, sus simpatias, las posiciones que adoptaron ante este decreto ley que en letra les prometía un desarrollo de los campesinos.

Además entrevistaremos a personas que estuvieron a favor y en contra de la Reforma Agraria, ya que no todos fueron favorecidos con esta disposición.

También nos ilustrarán sobre el impacto psicológico que pudo darse al conocer la ley, si hubo aceptación por parte del campesinado, o por el contrario rechazo, el miedo que podía acarrear perder lo que se había forjado.

Otra técnica que será utilizada en el del fichado en todos los momentos de la investigación, esto quiere decir las diferentes clases de fichas que conocemos, que serán usadas de acuerdo al momento, tipo de fuente, bibliografía, entrevista, etc. Para este trabajo emplearemos una grabadora para realizar entrevistas, papel, casette, etc.

Marco teórico

Para comprender la Reforma Agraria, necesitamos saber la visión que tuvo el Estado sobre el sector agrario. Por eso primeramente la opinión del Ministro de economía de ese entonces: Amilcar Vargas Gavilano, en la que nos dice que en la Sierra existía un sector de la agricultura tradicional dominado de una parte, por unidades agrícolas pequeñas y comunidades indígenas y por otro latifundios dedicados a actividades pecuarias. Comparando el sector avanzado: se caracteriza por un uso intensivo del capital, tecnología moderna; y el sector agrícola tradicional tenía un bajo nivel de inversión utilizaba pocos insumos tecnológico y práctica modernas de producción. Este retraso por parte de la agricultura con niveles bajos de productividad por trabajador y por unidad de tierra y carencia de tierras cultivable, dio lugar a niveles de bajos ingresos. El objetivo del gobierno era el desarrollo económico, debía estar vinculada con las metas de transformación social.

Otra postura sostiene la autora Elena Alvarez, en Política Agraria y estancamiento de la Agricultura 1969 – 1977, que el gobierno caracterizó el agro de acuerdo al esquema que el Ministerio de Agricultura tenía del sector y se pregunta ¿Con qué finalidad el esquema del ministerio reflejaba la realidad del sector?. En el plan agropecuario 1971 – 75 se afirma que: "el complejo hacienda – minifundio, ocupa más del 50 % del área utilizada en la Sierra y tiene los niveles

de tecnología de productividad y de inversión de capital más bajo de la agricultura peruana (...) La agricultura de subsistencia dá también en la mayoría de las comunidades campesina, que representan el 10 % del área utilizada en la Sierra, allí el minifundio individual, se sitúa en la tierra de comunidad.

Los minifundios se encuentran, pues en las dos grandes estructuras tipicas serranas, las "Comunidades campesinas" y en el complejo hacienda – minifundio, casi no se presenta el minifundio independiente.

Sin embargo Caballero (1979) nos muestra sobre la base de un análisis minucioso del 2° Censo Agropecuario Nacional de 1972 que las grandes propiedades (unidades agrícolas superiores a las 50 hectáreas) en la Sierra controlaban el 14 % de la tierras de cultivo bajo riesgo; el 13.2 % de las tierras de cultivo de secano y el 52.3 % de los pastos naturales. En cambio las unidades agrícolas menores a las 5 hectáreas controlaban el 50 % de la tierras de cultivo bajo riesgo y el 42 % de las tierras de cultivo de secano. Caballero estandariza las tierras de riesgo, secano y pastos naturales en términos de hectáreas de riesgo de la Sierra y muestra la economía campesina (unidades agrícolas menores de 5 hectáreas) controlaba 37 % de hectáreas estandarizadas, mientras que la hacienda controlaba solamente un 20. 20 %. Esto nos demuestra que la economía campesina dominaba en el manejo de la población ganadera de la Sierra.

El sistema hacienda señorial, antes de 1969 se encuentra salvo excepciones en decadencia.

BIBLIOGRAFÍA

ALVAREZ, Elena.
1980 Política agraria y estancamiento de la agricultura.1969 1977. IEP. Lima.

CABALLERO M., Víctor
1986 La crisis de las empresas asociativas en el agro puneño. SEPIA I. Lima.

CABALLERO, José María y Elena Álvarez
1980 Aspectos cuantitativos de la Reforma Agraria (1969 – 1979). IEP. Lima.

CARPIO MUÑOZ, Juan Guillermo
1974 Desarrollo del capitalismo en el agro puneño y la SAIS como modelo empresarial. SAIS Buenavista Ltda.. 23. Publiunsa. Arequipa.

COTLER, Julio
1988 Clase, Estado y Nación en el Perú. IEP. Lima.

CHIRIF, Alberto y otros
1988 Perú: El problema agrario en debate. Sepia. Lima.

DANCOURT, Oscar y Carlos Monge
1994 Perú: El problema agrario en debate. SEPIA V. Lima.

DEGREGORI, Carlos Iván
1992 Perú: el problema agrario en debate. SEPIA IV, Primera Edición. Lima.

GARCÍA SAYAN, Diego.
Tomas de tierra en el Perú. DESCO. Lima.

GOBIERNO REVOLUCIONARIO DE LAS FF.AA
1974 Plan Inca. SINAMOS. Lima

GOMEZ ,Vilma y otros Perú:
1986 El problema agrario en debate. SEPIA I. SEPIA/FOMCIENCIAS/CONCYTEC/CIPCA. Lima.

GUARDIA MAYORGA, César
1960 Reforma agraria en el Perú. Minerva. Lima.

MANRIQUE, Nelson; Alberto Chirif y Benjamín Quijandría.
1989 Perú: El problema agrario en debate. SEPIA III. Lima.

MONTOYA, Tomás y Hernando Burgos
1981 Puno en lucha por la tierra. CIED. Lima.

PEASE GARCÍA, Henry
1977 Ocaso del poder oligárquico. La lucha política en la escena oficial (1968 – 75). DESCO. Lima.

VARGAS GAVILANO, Amilcar
La revolución en cifras.

VELASCO ALVARADO, Juan
1974 "Discursos pronunciados de agosto a diciembre de 1974". El Peruano. Lima.

ZIMMERMAN, Augusto
"El Plan Inca: Revolución Peruana". Empresa editora del diario El Peruano.

DISCURSOS PRONUNCIADOS POR EL GRAL. DE DIVISIÓN JUAN VELASCO ALVARADO
1972 La política de gobierno revolucionario. Lima.
1974 La política de gobierno revolucionario. Lima.

APUNTES PARA UNA HISTORIA ECONÓMICA DEL CAMPESINADO EN BOLIVIA

Amilkar Acebey Ayoroa
Universidad Mayor de San Andrés

Antecedentes

El siguiente trabajo como su título lo indica es un conjunto de ideas que pretenden dar a conocer una más de las varias interpretaciones que existen sobre el por qué de la situación de extrema pobreza económica en la que ha vivido y continúa viviendo aún en nuestros días el campesinado de Bolivia en su conjunto.

Como consecuencia de los conflictos sociales acaecidos en abril y septiembre del año 2000, y junio del 2001, donde gran parte de las comunidades indígenas campesinas hicieron notar su descontento por el estado de postergación en que se encontraban desde hace mucho tiempo atrás, un grupo de estudiantes de la Carrera de Historia de la Universidad Mayor de San Andrés (U.M.S.A.) de La Paz a la cabeza de Magdalena Cajías, docente de dicha institución, y con la inmejorable ayuda de Felipe Quispe Huanca, Secretario Ejecutivo de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (C.S.U.T.C.B.), popularmente conocido como el "mallku" y alumno también de la Carrera de Historia, se decidió reunir un considerable número de testimonios que dieran razón de los acontecimientos acaecidos en esas fechas en base a los relatos extraídos de los protagonistas directos de estos acontecimientos.

Entre esos estudiantes estaba el autor de este trabajo. Y fue a través de las innumerables entrevistas realizadas a campesinos de las poblaciones y comunidades indígenas situadas entre Huarina y Achacachi del Departamento de La Paz, y de mi inclinación por la "historia económica" en el área de la investigación histórica -por cierto corta pero en última instancia significativa- que me propuse estudiar y analizar con detenimiento la economía campesina.

Auxiliado por los fundamentos teóricos de la "novísima historia económica" que es una forma de hacer historia económica tomando como ejes en la investigación 1) el desarrollo institucional que tiene toda sociedad, y 2) la forma en que se genera y se difunde la información en ella, he construido los esbozos de lo que será una historia económica del campesinado en Bolivia al momento en que termine este trabajo en el futuro inmediato. Mientras tanto, doy a conocer de manera preliminar los avances a los cuales he llegado en esta investigación, haciendo notar que varias de las conclusiones vertidas pueden llegar a cambiar una vez que el trabajo haya sido terminado.

Las clásicas interpretaciones sobre el por qué de la pobreza en el campo

A lo largo del siglo 20 se puede apreciar que el campesinado boliviano ha vivido en condiciones extremas de pobreza económica. Los porqués de esta situación han dado lugar a dos versiones antagónicas que, en un intento por responder a esta pregunta, si bien no han sido las únicas, han llegado a ser las dominantes al momento de explicar la postergación económica de este sector social.

La primera de ellas afirma que los campesinos son pobres porque tienden a ser más estúpidos, más flojos y más viciosos que los otros grupos sociales que viven en el país. Y como consecuencia de ello, acaban siendo desproporcionadamente ignorantes, pobres y enfermos. Su atraso educacional y económico se debe en última instancia al resultado de sus características y comportamiento.

Ejemplos de este tipo se encuentran detallados en casi la mayoría de los informes y estudios sobre el campo realizados por las diferentes oficinas estatales de Bolivia. Inclusive trabajos de la misma índole elaborados por instituciones extranjeras no escapan a este tipo de interpretación.

Para comprobar esta última afirmación basta con revisar en cualquier centro documental los libros, informes, boletines y otro tipo de publicaciones que existen describiendo y analizando los rasgos fundamentales de la economía campesina. A continuación hacemos conocer tres ejemplos con estas características a manera de evidenciar lo que decimos, haciendo notar que a medida que pasaron los años las palabras utilizadas en estos trabajos fueron dejando de lado los adjetivos fuertes - como por ejemplo flojo, estúpido, vicioso-, sin que ello haya significado por el contrario que se esté abogando por una mejor comprensión y un reconocimiento de las costumbres y hábitos de vida que tienen los campesinos.

A principios del siglo 20, Alcides Arguedas en su obra "Pueblo enfermo" llamó a la sociedad boliviana en su conjunto a que buscara por todos los medios posibles la transformación de la forma de vida que tenía el indio con el objetivo de alcanzar el tan anhelado progreso económico para el país, influyendo de manera determinante en la mentalidad de la sociedad de entonces. En uno de los apartados de este libro se encuentra por ejemplo el siguiente pensamiento:

> ... En la región llamada interandina, vegeta desde tiempo inmemorial, el indio aymara, salvaje y huraño como bestia de bosque, entregado a sus ritos gentiles y al cultivo de ese suelo estéril en que, a no dudarlo, concluirá pronto su raza. /... .../El aspecto físico de la llanura [del altiplano], el género de ocupaciones,

> la monotonía de éstas, ha moldeado el espíritu [del indio] de manera extraña. Nótase en el hombre del altiplano, la dureza de carácter, la aridez de sentimientos, la absoluta ausencia de afecciones estéticas. El ánimo no tiene fuerza para nada, sino para fijarse en la persistencia del dolor. Llégase a una concepción siniestramente pesimista de la vida. No existe sino el dolor y la lucha. Todo lo que nace del hombre es pura ficción. La condición natural de éste [del indio] es ser malo; y también de la naturaleza. Dios es inclemente y vengativo; se complace en enviar toda suerte de calamidades y desgracias... /...[1]

En 1941, el mensaje presidencial realizado por el Gral. Enrique Peñaranda revela también las características de esta interpretación dejando de utilizar adjetivos fuertes y groseros afirmando:

> ... El problema indígena venía enfocándose como una simple cuestión de carácter educacional y era necesario situarlo en su verdadero plano, es decir como un complejo problema de **civilización** asentado fuertemente en lo económico. En tanto que el Consejo Nacional de Educación se ocupa de la creación de escuelas indigenales y rurales, el Ministerio [de Educación] ha creado el Departamento de Asuntos Indígenas, definiendo las atribuciones de este nuevo organismo.
>
> Por el momento, su labor se concreta a recopilar la legislación sobre materia indigenal dictada desde la República, habiendo faccionado, además, un cuestionario para establecer las **condiciones de vida intelectuales** de las poblaciones campesinas. Es lógico que primero se conozca la realidad ambiente y después sobre esa base, pueda planearse la obra que remediará tal situación.
>
> Hoy en día, como desde el tiempo de la Colonia, el indio es un elemento productor y un puntal de nuestra economía. Contribuye con su brazo a la minería principalmente, y luego en el agro. Mas, en el mercado de consumo, no marca ningún índice. Como consumidor es absolutamente negativo. Por ello, la **obra de civilización** que debe llevar el Estado hacia el indio es verdaderamente enorme y esto, demandará fuertes erogaciones que el Gobierno está en la obligación ineludible de hacerlas, aún con el sacrificio de otros servicios de la administración. /.../.[2]

De igual manera, en 1958 encontramos un estudio sobre el desarrollo económico del país realizado por la CEPAL y la ONU, organismos internacionales que a pesar de intentar alcanzar un análisis objetivo en su trabajo, cayeron también en el error de exigir la transformación de la forma de vida del campesino como requisito indispensable para mejorar su economía. En uno de sus apartados este interesante trabajo dice al respecto sobre el campesino:

[1] ARGUEDAS 1909: 34-35
[2] Mensaje Presidencial 1941: 88 - 89

.../ Como en muchos otros países latinoamericanos, la mayor falla en el mercado de trabajo boliviano está en la ausencia de calificaciones de toda clase. La escasez de mano de obra calificada -por no hablar de la gama variada de los técnicos intermedios- se presenta una vez más como un grave estrangulamiento social en el desarrollo económico de Bolivia. Cierto es que tales capacidades se van formando en buena parte al compás del desarrollo mismo, y la propia Bolivia lo muestra en los campos minero e industrial, pero no es menos verdad que lo hacen con tanta lentitud como imperfección cuando no existen o son muy delgadas las bases ofrecidas por la educación general y profesional. Basta consignar los datos del censo de 1950 para que se perfile toda la magnitud de este problema boliviano. En efecto, según ellos -y posiblemente quedan por lo bajo- el 70 por ciento de la población es analfabeta [refiriéndose a la población indígena]; sólo asiste a la escuela el 2,7 por ciento de los niños en edad escolar y sólo el 10,8 por ciento de la población capaz de leer termina el sexto año de su educación elemental. Pero estos datos son insuficientes y superficiales, si se olvida el **"aislamiento" lingüístico y cultural** de una gran parte de esa población. La persistencia del monolingüismo aymará y quechua en elevadas proporciones **hace imposible** toda apertura de esos grupos a la comunicación del simbolismo universal -ideas, valores y técnicas- en que se basa el funcionamiento del mundo moderno. La **"castellanización"** más rápida posible -dejando aparte los problemas generales de cultura y de integración nacional- es en este sentido un supuesto elemental del desarrollo económico. /...[3]

Como estos ejemplos existes muchísimos a lo largo de todo el siglo XX. En los últimos años, basta revisar los artículos de prensa y reportajes televisivos que guardan testimonios e imágenes sobre la apreciación de la gente de los sucesos de abril y septiembre del 2000, y junio del 2001, donde la imagen del Mallku, los dirigentes sindicales del campo, y los campesinos en general, es despreciada y rechazada, demostrando una actitud de intolerancia y de poca voluntad de comprensión hacia las demandas de este sector.

El otro punto de vista, es decir la segunda interpretación dominante sobre el por qué de la pobreza del campesino, discrepa de lo anterior y sostiene que, en efecto, algunos grupos son menos instruídos, más pobres y menos sanos que otros, pero que este atraso no se debe a diferencias en inteligencia o virtud. Más bien, estos grupos son ignorantes, pobres y enfermos, debido a que le conviene a un grupo dominante el mantenerlos así. El grupo dominante explota su atraso y se beneficia con él. El atraso económico y educacional es pues el resultado de la discriminación y la explotación.

[3] CEPAL/ONU 1958: 89 y 90

En base a este segundo punto de vista se ha construido un discurso de odio e incomprensión hacia las autoridades gubernamentales y los diferentes sectores sociales que marginan con su acción al campesino. A continuación daremos a conocer algunos ejemplos que manifiestan el deseo vivo de este sector social por lograr su autonomía por cualquier medio, llegando inclusive a amenazar con destruir a aquellos que se interpongan en dicho objetivo, generando un tipo de violencia distinto al producido por las autoridades estatales, pero al final con los mismos efectos.

En 1973, el primer documento público del "Katarismo" en busca de la reivindicación del indio, alimentado por las premisas contenidas en este segundo tipo de interpretación afirmaba al respecto:

MANIFIESTO DE TIWANACU

.../ Un pueblo que oprime a otro no puede ser libre/... [haciendo referencia a la frase que dirigió el Inca Yupanqui a las cortes españolas hacia finales de la Colonia]
.../ Nosotros los campesinos quechuas y aymaras, lo mismo que los de otras culturas autóctonas del país, decimos lo mismo. Nos sentimos económicamente explotados y cultural y políticamente oprimidos. En Bolivia no ha habido una integración de culturas sino una superposición y dominación, habiendo permanecido nosotros en el **estrato más bajo y explotado de esa pirámide** /...
.../ Somos extranjeros en nuestro propio país /... .../ no se han respetado nuestras virtudes ni nuestra visión propia del mundo y de la vida... no se ha respetado nuestra cultura ni comprendido nuestra mentalidad. /...
..../ [Por eso proponemos la construcción de] un poderoso movimiento autónomo campesino para forjar la grandeza de nuestra patria /... .../ como instrumento de liberación de los campesinos... creada, dirigida y sustentada por nosotros mismos, para **retomar el camino de grandeza** que nuestros antepasados nos señalaron... enarbolando de nuevo los estandartes y los grandes ideales de Tupac Katari, Bartolina Sisa y Willka Zárate. /...
[Luego hace referencia a la célebre frase de líder indio Tupac Katari "VOLVERÉ SIENDO MILLONES" al momento de ser descuartizado en 1789 en la localidad de Peñas.][4]

Victor Ochoa, aymara peruano habla sobre los blancos explotadores como muchos de sus hermanos campesinos de la siguiente manera:

.../ "Misti" es el nombre que damos a la gente blanca, a los que nos dominan y explotan, a los que nos desprecian en los pueblos y en la ciudad... A los mistis

[4] Silvia Rivera "Luchas Campesinas Contemporáneas en Bolivia: El Movimiento Katarista: 1970-1980", en: BOLIVIA, HOY. René Zavaleta Mercado (Comp.), 1983 : 142 - 143

los llamamos también q'ara (Lit.: pelado) porque no poseen nada que sea fruto de su trabajo. Viven del esfuerzo de los aymaras y de otros. Los aymaras creemos, vemos y decimos que los misti q'aras son personas que no tienen "sangre en la cara"; es decir, son los que tratan de una manera inhumana a sus semejantes aymaras. /...[5]

Freddy Larrea Cadena, candidato a diputado uninominal del Movimiento Bolivia Libre para las elecciones de 1997 en la circunscripción 17 perteneciente a las provincias Los Andes, Manco Kapac y Camacho del Departamento de La Paz, haciendo referencia a su plan de trabajo en el caso de que fuese elegido, afirmaba lo siguiente:

> .../ Crearemos la gran universidad que se llama el **imperio andino**, el imperio andino será la universidad implementada para desarrollar la formación de recursos humanos que estén orientados ampliamente a las distintas áreas. En la del imperio andino no solamente nos dedicaremos al área técnica, tenemos que entrar al campo de la investigación científica, no nos podemos cerrar, tenemos que abrirnos porque tenemos las mismas condiciones, las mismas oportunidades, las mismas posibilidades, que cualquier ciudadano y de **cualquier lugar del mundo**, por eso tenemos que abrir la Universidad que se llama la universidad del imperio andino, lo propio impulsaremos lo que es la participación de la comunidad en sus diferentes instituciones, daremos fuerza, daremos fortaleza a las organizaciones y convertiremos lo que en este momento se está hablando que es la administración municipal. /...[6]

La primera conclusión a la cual llega este trabajo es que al hacer un análisis de las dos posiciones dadas a conocer existe un rasgo común en cada una de ellas, y es el de que las dos mantienen una fuerte carga emocional racista, al extremo de que gran parte de sus argumentos se ven fortalecidos al recurrir a la variable racial.

Pero ¿desde cuándo el racismo está fuertemente ligado a los estudios, investigaciones y diferentes interpretaciones de la economía campesina? Probablemente el origen de este hecho se remonte al último cuarto del siglo XIX. Con la difusión de la ideología del "positivismo" y del "darwinismo social" en Bolivia a partir de este período hasta los primeros años del siglo XX, tiempo en que se consolidaron y fueron aceptadas estas ideas, se crearon las bases teóricas de carácter racista que interpretaron de una nueva forma a la sociedad boliviana, totalmente distinta a la manera en que se la percibió en el período Colonial o en los primeros cincuenta años de la República.

[5] ALBÓ, Xavier. La Fuerza Histórica del Campesinado. 1984 : 423
[6] Palabras y pensamiento de candidatos uninominales, 1997: 8 - 9

Bajo la influencia de la sociología positivista de principios del siglo XX la sociedad boliviana se dividió en grupos que según el color de la piel, la riqueza material, y el grado de instrucción, fueron definiendo a una clase social privilegiada situada en la cumbre de una pirámide social, a las cuales siguieron los otros grupos sociales, los sectores medios y bajos del país, más indios, con niveles de educación precarios y escasos bienes económicos.

El sector indígena campesino también se acomodó a este tipo de interpretación piramidal de la sociedad boliviana debido a que al momento en que inició sus primeras formas de organización, estuvieron fuertemente influenciados por los sindicatos campesinos creados por partidos y agrupaciones políticas socialistas y comunistas, donde se aceptó como verdad absoluta la división de la sociedad en clases sociales: la burguesía, los obreros, los campesinos, etc. Este hecho se dió en forma creciente una vez que finalizó la guerra del Chaco en 1935.

Se hace necesario aclarar sin embargo, que si bien estas dos posiciones mantienen en común una fuerte carga emocional racista, su comportamiento es distinto. Mientras que para la "élite" que detenta hasta el día de hoy el poder político del país este racismo sirve para explotar a los demás sectores sociales, en el caso de los campesinos, este racismo nace como una actitud de sentirse marginados y explotados por la elite blanca del país.

Una tercera interpretación de las causas de la pobreza económica del campesinado.

Llegado a este punto debemos hacernos la siguiente pregunta: ¿Existe otra manera de explicar el por qué de la pobreza campesina logrando anular esta carga emocional racista?

Las ideas presentadas a continuación son una opción para interpretar la historia económica del campesinado en Bolivia sin necesidad de hacer referencia a los elementos raciales, que como hemos visto, influyen de sobremanera en la mayoría de los resultados obtenidos por los trabajos realizados de este tipo. La forma en que se los expone es esquemática, debido a que hasta ahora he utilizado únicamente apuntes teóricos para dar forma a esta nueva interpretación que por cierto todavía no ha sido terminado, de ahí el título de este trabajo.

Bajo las bases teóricas de la "novísima historia económica", corriente historiográfica que relieva la importancia de las "instituciones" y del "manejo de la información" en la investigación el desarrollo económico de una sociedad, afirmamos que la pobreza del campesino boliviano se debe principalmente a dos factores:

1.- Las diferencias pre-existentes en el desempeño económico de cada uno de los grupos étnicos establecidos en el país (que conforman las comunidades indígenas).

2.- La escasa o inadecuada información acerca de mercados y sistemas de clasificación por méritos.

1.- Las diferencias pre-existentes en el desempeño económico de cada uno de los grupos étnicos establecidos en el país (Las nuevas condiciones económicas)

Al momento de crearse la República de Bolivia en 1825, este país adoptó nuevas formas de organización política, social y económica respaldadas al mismo tiempo por un conjunto de instituciones también nuevas.

El flamante orden económico benefició a unas comunidades indígenas y perjudicó a otras. ¿Cómo?

- El estar cerca a un camino carretero

- El estar cerca a un importante centro de comercio

- La demanda de determinados productos agropecuarios que antes de la creación de Bolivia procedían de regiones establecidas fuera de los límites de la naciente República.

Sin embargo, hasta no hace poco, los responsables de dar solución a los problemas económicos del sector campesino, tanto gubernamentales como de las mismas comunidades indígenas, enfocaron este tema, y todavía lo hacen, como si todo el conjunto de la población campesina tuviera los mismos problemas. ¿Por qué?

En el caso de las autoridades gubernamentales hasta aproximadamente 1940 porque estuvieron fuertemente influidos por el **liberalismo** y el **positivismo** que profesaban o eliminar al indio o integrarlo a la sociedad mediante la educación. Para ellos las costumbres y hábitos de vida de los indios eran iguales, no existían diferencias entre ellos. A partir de 1952, influenciados por el nacionalismo y el socialismo, los gobiernos de turno pretendieron homogenizar la sociedad boliviana definiendo al conjunto de las comunidades indígenas como el sector campesino del país.

En el caso de los líderes campesinos como consecuencia de las primeras formas de organización sindical que tuvieron a partir de la primera mitad de la década de los treinta.

2. La escasa o inadecuada información acerca de mercados y sistemas de clasificación por méritos

Asumiendo que cualquier actividad económica exige de las instituciones u organizaciones que la sostienen un manejo de la **información barata** sobre:

a) Los mercados de consumo,

b) Sobre la calidad y cantidad de los productos agropecuarios

c) Y sobre el control de la calidad y los precios de estos productos para que exista un crecimiento de estas actividades económicas.

¿LAS INSTITUCIONES Y ORGANIZACIONES TANTO ESTATALES COMO CAMPESINAS HAN OFRECIDO UNA INFORMACIÓN BARATA CON EL FIN DE LOGRAR ESTE CRECIMIENTO ECONÓMICO?

1.- En el caso del Estado a lo largo del Siglo XX

a) Para disminuir el costo de la información y facilitar el comercio agropecuario se dedicó a **construir caminos** demostrando una decidida política por integrar al país.

b) A partir de los años cuarenta coordinó acciones con organizaciones de ayuda extranjeras el asesoramiento técnico y la mecanización del campo para mejorar la calidad y la cantidad producida.

c) Nada hizo sobre este tercer punto. **Discriminación Institucionalizada.-** Las autoridades estatales se esforzaron por obtener aquélla información que consideraban útil.

En general los estudios, investigaciones, leyes y programas de carácter económico sobre el campo se limitan a hacer un análisis sobre las propiedades comunales (por ejemplo los catastros) y sobre la insuficiencia de capital y tecnología. Cuando abordan la cuestión del **trabajo, uno de los factores de producción como estos estudios lo llaman**, lo hacen para criticar las condiciones precarias en que vive el campesino e indican sugerencias para que éste cambie su comportamiento (siguiendo los prejuicios racistas). Pero nunca hacen referencia a **cómo encajaron las comunidades indígenas en la nueva economía nacional** desde los inicios mismos de la República, en **qué clases de trabajo cada comunidad es más hábil, y cuáles son los costos de transacción que cada comunidad debe afrontar al momento de relacionarse con el mercado nacional.**

2.- En el caso de las Instituciones y Organizaciones Campesinas

Los líderes campesinos en sus discursos reivindicativos plantean la conformación de un Estado indígena (aymara) autónomo.

Dilema: Comunidades con economías de autoabastecimiento VS. Comunidades indígenas integradas y con crecimiento económico.

Para esta última opción a), b) y c) se cumplen idénticamente a lo realizado por el Estado. (Si hay tiempo leo la propuesta política de don Francisco Castro del MIR).

Testimonio 1.-

Francisco Castro del MIR en su exposición como candidato a diputado uninominal para las elecciones presidenciales de 1997 por la circunscripción 17 (Provs. Los Andes, Manco Kapac, Camacho).

> .../ Mi propuesta está basada principalmente en el mejoramiento de la agricultura y la ganadería, todo esto vamos a mejorar mediante el otorgamiento de créditos para los hermanos campesinos, porque hasta hoy en día el gobierno se olvidó de nosotros, razón por la cual muchos optan por venirse a la ciudad. Entonces nosotros para dar solución a este problema de la migración proponemos dar créditos directos a largo plazo a los hermanos campesinos, porque nosotros en el campo tenemos ganados como ser vacuno, ovino y en el sector del lago nos dedicamos a la pesca, esto es sólo para la alimentación y no para vender en el mercado; nosotros no podemos llevar adelante todo esto debido a que no tenemos dinero.[7]
>
> También necesitamos vías camineras para el traslado de nuestros productos, tenemos una carretera principal en el sector de Los Andes, Omasuyos y Camacho, pero lo que nosotros necesitamos son las carreteras a nuestras comunidades y así vamos a poder comercializar nuestros productos y hasta incluso podemos exportar a otros países, para esto nosotros necesitamos la ayuda del gobierno, créditos a largo plazo o créditos directos.
>
> Tengo otra propuesta que es muy principal: la educación. Nosotros en las tres provincias necesitamos Universidades Técnicas, para que nuestros hijos estén preparados, y no solo en eso, también tienen que ir a especializarse en otros países, todo esto con la ayuda del gobierno y de las ONG's. /...

[7] Palabras y pensamiento de candidatos uninominales, 1997: 1

Amenazas en la investigación

Recelo de los miembros de las comunidades campesinas a dar información a un investigador que sea extraño a la comunidad. En todo caso la investigación debería hacerla un comunario.

Alguna conclusión?

Hacer referencia a la actitud cerrada del Estado boliviano frente a las demandas del sector campesino, y a la inmadurez política de los líderes campesinos al no implementar estrategias eficientes en procura de la autonomía indígena ¿cómo puede ser que para buscar la anhelada autonomía sus líderes dependan mucho de una acción gubernamental? ¿No es esto un contrasentido?.

BIBLIOGRAFÍA

HEVIA A., Dennis Alfredo
1997 Palabras y Pensamiento de Candidatos Uninominales. CIPCA. La Paz.

ITURRI Salmón, Jaime
1992 EGTK: La Guerrilla Aymara en Bolivia. Ed. Vaca Sagrada, La Paz.

SALMÓN, Josefa
1997 El Espejo Indígena: El Discurso Indigenista en Bolivia 1900-1956. Ed. Plural CID, La Paz

ROJAS Ramírez, Policarpio
1989 Historia de los Levantamientos Indígenas en Bolivia. 1781-1985. Ed. Ideas Unidas, La Paz.

DOUGLASS C. North
1996 Instituciones, Cambio Institucional y Desempeño Económico. Ed. Fondo de Cultura Económica, México 1996.

ARGUEDAS, Alcides
1985 Pueblo Enfermo. Ed. Los Amigos del Libro. La Paz.

CEPAL/ONU
1958 "El Desarrollo Económico de Bolivia". En: Análisis y Proyecciones del Desarrollo Económico IV. S/E, México.

ESTRUCTURA AGRARIA EN EL CANTÓN LAJA (1840 – 1850)

Germán Mendoza
Universidad Mayor de San Andrés

Introducción

En la presente investigación nos referiremos al planteamiento que hicieron varios autores de "Historia Agraria" respecto a la situación en la que se encontró esta región antes de la "Expansión del Latifundio" a fines de la época decimonónica, dentro una problemática que se enmarca la Estructura Agraria y los conflictos acaecidos a raíz de la paulatina expropiación de las tierras de comunidad, donde eran, desde sus orígenes ancestrales, legítimos dueños de su territorio, los indios originarios pobladores de esta región. Ahora abordando la problemática, nos limitaremos a estudiar e investigar este Cantón en particular, en una década (1840 – 1850), para poder distinguir el tipo de relaciones que se daban entre pobladores de los ayllus comunitarios y los vecinos de este cantón. Para ello nos referiremos a las políticas agrarias del Mcal. José Ballivián Segurola, con su tan conocida medida, denominada la "Enfiteusis" por la cual declaraba de una manera flagrante, a los indígenas meros enfiteutas o inquilinos de sus propios territorios, y al Estado como dueño absoluto de las tierras circunscritas en la "Nueva" República Boliviana, pero sin tomar en cuenta la decisión o participación que pudieran tener los legítimos dueños de estos terrenos, es decir los originarios de esta región altiplánica, que ha sufrido constantes migraciones del área rural hacia las ciudades importantes.

El cantón Laja, ha sido muy poco estudiado durante este periodo, y es muy importante para conocer no solamente su realidad actual, sino también su pasado histórico como parte de la República Boliviana. Ahora el objetivo que nos motiva a investigar esta década y esta localidad en particular, es para mostrar las relaciones económicas y sociales entre indígenas comunarios y vecinos del mencionado cantón, y más concretamente en cuanto se refiere a su base agraria en la que se apoyaban la mayoría de sus pobladores. Otro factor que impidió el desarrollo de esta región eminentemente agrícola y ganadera, fue las medidas anti – campesinas y anti - comunitarias de los primeros gobernantes de la república, quienes impusieron normas y reglamentos muy cuestionados hasta la actualidad.

Por lo tanto el desafío que representa este trabajo de investigación, es para dar a conocer cuál fue el factor de tenencia de la tierra para la población rural, y qué significaba para el gobierno, plantear medidas tan perjudiciales para el indio originario, principalmente en su economía, tan golpeada hasta ahora, y que por lo general tuvo una importancia muy representativa y tradicional para la gran masa indígena que vivía estrictamente del agro.

Por lo cual, si bien al comenzar el último tercio del Siglo XIX se dió origen a la expansión del latifundio, hubo también ciertos comportamientos particulares de la sociedad indígena, respecto a este tipo de arbitrariedades, que por lo general lo expresaban dentro los pueblos y cantones en un proceso de "mestización". No hablaré de los sucesos que todavía son generales, sino hablare lo genérico, para remitirme a lo que fue o lo que fueron las "particularidades" del pueblo de Laja.

Por tanto los factores económicos – sociales como los raciales determinaron en mayor grado el proceso de independencia boliviana, del que suponemos y representamos los historiadores; pero hace falta las investigaciones profundas, sobre todo, los de carácter de la Historia Económica y Agraria. También podría ser factible un análisis profundo de la convivencia histórica, en lo que se refiere a las diferentes estructuras económicas – sociales, (como en este caso el tema de las comunidades agrarias).

1. CONTEXTO GENERAL

1.1. Contexto Geográfico.

En el presente trabajo de investigación, se tratará de ubicar al lector en la situación geográfica del actual cantón Laja, (prov. Los Andes), en una temática que no corresponde al contexto geográfico regional actual, sino al contexto geográfico "local" en una década del siglo XIX, (1840 – 1850); pero para partir de esta época es necesario recurrir al presente, por lo cual conoceremos la posición actual del mencionado cantón, con respecto a su situación tanto económica como social, esto, para justificar la ubicación geográfica en la que se halla sumida en el presente. La República de Bolivia cuenta con nueve departamento de los cuales tres, (Potosí, Oruro y La Paz), geográfica y físicamente se sitúan entre las cordilleras Real y Occidental de la misma, en una región conocida como el "altiplano" boliviano, y precisamente, solo nos interesará la ubicación actual del departamento de La Paz, con su provincia Los Andes; La citada provincia que fue parte de la provincia "Omasuyos" durante todo el siglo XIX, contaba durante esa época con dos secciones: La primera Achacachi con su capital del mismo nombre, y la segunda sección se encontraba dentro la jurisdicción de Laja, que era su capital.

Esta época representó para el cantón Laja un siglo de constantes cambios, principalmente en lo que se refiere a la tenencia de la tierra. Aunque esa realidad socio-política y económica se inicia en la época colonial, la importancia que tuvo este cantón, durante esa etapa, era de vital interés para la "Corona" española, como punto de partida y de la movilidad social, y también se pudo percibir su relación tanto económica como social, entre el Virreinato del Perú y la Real Audiencia de Charcas, que fue muy evidente, representando el poblado, un eje

articulador (comercial) que continuó perdurando durante la etapa decimonónica, comunicando así a Perú y Bolivia.

El cantón Laja, se integró, de manera oficial el año 1917; como parte de la nueva provincia Los Andes con su capital Pucarani; así Laja es capital de la segunda sección de la mencionada provincia. La provincia Los Andes fue fundada durante el gobierno del Dr. José Gutiérrez Guerra, un 24 de noviembre de 1917, antes de ésta fecha, formaba parte de la provincia "Omasuyos", que primeramente estaba dividida en dos secciones; la primera con su capital Achacachi y la segunda estaba conformada por Laja, como capital de sección.

Se puede percibir, históricamente hablando, un "Mundo Urbano", conformado por los principales centros poblados en la región; Pucarani capital de provincia, Laja; centro urbano importante de la región Sur, Batallas; antigua comunidad que empezó a tener un gran desarrollo económico debido al paso de la carretera Panamericana. También tenemos a las poblaciones de Peñas, Puerto Pérez (antes Chichilaya), y Tambillo como un lugar de paso en el camino hacia Desaguadero. El cantón Laja que fue fundada en primera instancia en la época de la conquista española el año 1548, como Nuestra Señora de La Paz, es en la actualidad centro del olvido y la dejadez de parte de los gobiernos democráticos.

1.2. Contexto Histórico.

En la primera Constitución Política de 1826, en el título tercero del gobierno, en su capítulo dos, claramente declara referente: los bolivianos " son bolivianos todos los nacidos en el territorio de la república", este acápite del decreto institucional hacía ver a todos los indígenas en una difícil situación, por que durante la colonia contaban con un protector de naturales, y en esta época, se encontraban en una situación bastante difícil, el de no ser instruidos en letras, y por ende carecer de este derecho fundamental para su desarrollo económico social, (Soux: 27).

A mediados del Siglo XIX, Bolivia había permanecido aparentemente, en una especie de quietud y calma, mas por el contrario, una sola casta, socialmente hablando se había adueñado de los "poderes regionales", y esta casta era la que vivía un momento conflictivo por intereses particulares y regionales. Las ciudades de La Paz, Chuquisaca y también Cochabamba preveían cual seria su destino para su vida Socio – económica, por otro lado las regiones rurales no tenían una visión de cuál sería su porvenir, como cantones, o como comunidades agrarias (Ayllus Familiares). Este estado real se manifestaba en el común de las ideas, en el cotidiano vivir de los pobladores, tanto del área rural, como de los pueblos.

La ideología para la expropiación de tierras de comunidad se había re – iniciado a fines de la primera mitad del siglo XIX más concretamente en el gobierno del Gral. José Ballivián con la promulgación de una muy conocida Circular, donde planteaba la tesis de la Enfiteusis, Circular que no se había informado, ni difundido a los sectores interesados, como eran los indígenas del área lacustre y de toda la región altiplánica en general, que por el derecho de posesión, esas tierras, o los terrenos que el Estado se adueñaba con el respaldo de dicha circular, habían sido posesión ancestral de los indígenas originarios de la mencionada región (Puna y Valle).

Aquí observamos dos "castas" que tienen una visión diferente del mundo que los rodea; la criolla que se fija y lucha por sus propios intereses, y que tiene como objetivo el mantenerse y permanecer como una guía dirigente de los hilos de la nueva república que cuenta en su sociedad a un sin fin de razas y clases sociales, culturalmente diferentes una de la otra (Blancos, Negros, Criollos, Mestizos e Indios), y si uno se pregunta ¿cómo podría apoderarse de una república donde habitaban una muy numerosa cantidad de aborígenes?.

El sistema de Comunidades siguió en la misma forma que existió durante la colonia; El Libertador S. Bolívar, suprimió el "impuesto agrario" o "tributo" de los indígenas comunarios sobre sus parcelas de tierra, pero más tarde apareció una nueva gabela en vez de aquella con el nombre de "contribución indigenal"; Las comunidades sufrieron así mismo, la expropiación y venta de sus tierras a terratenientes, durante varios gobiernos republicanos, (Muñoz Reyes; 1980: 246).

1.3. El agro como modo de producción "comunitario".

El "Programa Político del Gobierno" formalmente fue democrático, pero abstracto y general, con el correr de los años desaparecieron las consignas también, se fortalecieron la aristocracia criolla y los latifundistas, por un lado frente a los españoles y por otro frente a los campesinos. El grado de subdesarrollo y la inercia social de la zona de Los Andes es un caso especial, la cual solo puede ser comprendida si se tiene conocimientos de las raíces históricas (Wittman; 1975: 195).

Las tierras de Laja fueron muy cotizadas por los terratenientes españoles debido a que presentaban condiciones muy favorables; en primer lugar el micro clima templado, a consecuencia de su cercanía al lago Titicaca, que permitió una mayor productividad que en el resto del altiplano; en segundo lugar, su cercanía a la ciudad de La Paz (10 leguas), facilitaba la comercialización; finalmente la densa población indígena permitía contar con gran número de yanaconas.[1]

[1] María Luisa Soux, Autoridades Comunales, Coloniales y Republicanas, Laja 1810 – 1850, En: revista Estudios Bolivianos N° 6.

2. ESTRUCTURA AGRARIA A MEDIADOS DEL SIGLO XIX, EL CASO DE LAJA

2.1. Relación entre comunarios y vecinos en el agro lajeño.

Los vecinos del pueblo de Laja para poder acceder a los derechos de asignación y repartimiento de "tierras de comunidad" debían pertenecer a la categoría de contribuyentes, en el caso que sean aceptados como "forasteros", pero con derecho a poseer un determinado terreno. Así dentro de un espacio rural, que se refiere tanto a las comunidades como las haciendas, con una aparente relación, con los pueblos y ciudades, desde la perspectiva de lo rural vemos específicamente el contexto general y regional. Las masas indígenas que vivían en comunidades con pocas excepciones no se identificaron con el compromiso criollo, sin embargo dio un positivo resultado el comportamiento de los mestizos (cholos), que actuaron de manera completamente distinta a los indios. Y un punto interesante fueron las relaciones entre indígenas y los vecinos de Pucarani y Laja, que ejercieron de una manera constante una presión sobre las comunidades cercanas. Esta presión se hacia mayor sobre la comunidad, sobre la que se ubicaba el pueblo, comunidad denominada como "los indios del común del pueblo". Ejemplo Laja estaba ubicada sobre la jurisdicción de la comunidad de Sullcataca. Entre los vecinos más sobresalientes de los cantones de esta región tenemos a los Guachalla y los Jauregui de Pucarani; los Mango en Laja; los Calahumana y sus descendientes de la Peña en la región ribereña del lago, quienes por mucho tiempo dirigieron los destinos de la región.

2.2. La Tenencia de la Tierra.

Disposiciones Agrarias de Bolívar, Sucre y Santa Cruz.

Para conocer un determinado tema de investigación, es imposible hacerlo sin conocer los principales actores que participaron en el proceso coyuntural que afectó en la temática del "agro" durante las primeras décadas de la República, para tal efecto es necesario recordar la legislación agraria acontecida durante gran parte de la época decimonónica. Así es necesario realizar una evaluación y un previo análisis, de los primeros mandatarios, en cuanto a sus medidas legales y jurídicas, en la nueva república bolivariana.

Simón Bolívar y Antonio José de Sucre, como los primeros gobernantes de la república de Bolivia quisieron crear un Estado moderno de acuerdo a sus ideales liberales, pero con poco éxito, pues sus buenas intenciones no pudieron vencer la mentalidad colonial de las castas criollo - mestizas de los "nuevos estados".

En materia Agraria Simón Bolívar indignado por el trato que se les daba a los indios y empujado por su ideología buscó integrar a la vida ciudadana de nuestro país, mediante tres decretos, uno dictado el ocho de abril de 1824 en Trujillo y los otros dos en Cuzco el 4 de julio de 1825, (Antezana; 1992).

El Libertador Simón Bolívar se dió cuenta que no sólo los españoles se apropiaron de forma abusiva de las tierras de los indígenas, sino también lo hicieron los mismos caciques y curacas indígenas, por ello con el decreto de 4 de julio de 1825, Simón Bolívar anuló la autoridad de los caciques. También ordenó el pago asalariado a los indígenas para de esta forma terminar con la explotación de carácter feudal de los indios y a la vez se pasó a un régimen democrático donde el trabajo asalariado fuese la justa compensación del trabajo indígena.

Simón Bolívar declaró a los indígenas como "propietarios" de las tierras que tenían en posesión, y ordenó que a los que carecían de ellas (agregado, forastero o yanacona), se les concedieran también en calidad de propiedad. La finalidad era democratizar la propiedad de la tierra entre los indígenas bolivianos para que todos tuvieran un predio agrario. Sin embargo los artículos de Bolívar fueron suspendidos, de manera inmediata por, el primer Congreso Nacional Constituyente de Bolivia, llevado a cabo en Chuquisaca el 20 de septiembre de 1826.

Posteriormente el gobierno del Mariscal Andrés de Santa Cruz mediante decreto de 2 de julio de 1829 legalizó el pongueaje y el mitanaje que no se abolió en la práctica hasta el año 1952. Este Decreto del presidente Santa Cruz fue condenado aún a pesar de que Santa Cruz decretó otras leyes que protegían la economía del indio, (Antezana; 1992).

Políticas del Estado en contra de las Tierras de Comunidad; El Caso de Laja. Gobierno del Mariscal José Ballivián.

Desde luego sabemos que la problemática social rural del siglo XIX, no esta desligada de la estructura agraria, dada durante gran parte de esta época, como consecuencia de las medidas anti - comunitarias y "feudalizantes" de este gobierno, en contra de los indígenas comunarios y su tierra. Ya en 1830 en la segunda sección de la provincia Omasuyos, el 60 % de los terrenos pertenecían a hacendados, y precisamente la presencia muy debilitada de comunidades se encontraba en los cantones de Laja y Pucarani, haciendo ver ya en la década de los treinta y cuarenta del siglo XIX, que se habían fortalecido, de manera rapida, las propiedades de los hacendados, ya, sean estos caciques, los de la iglesia, los oligarcas y los criollos, (Soux: 47 – 48).

La Circular N° 50 o la Enfiteusis.

El gobierno de José Ballivián fue muy lejos al dictar una disposición anticampesina y anti agraria, conocida como la Circular Suprema Nro. 50, o de la Enfiteusis por la cual el Estado era enfiteuticario y los indios enfiteutas, es decir el Estado cedía el dominio de las tierras a los indios, a cambio de un pago anual. Fue otra medida controversial que posteriormente afectó el régimen agrario y por consiguiente a los indígenas.

En lo concerniente a las tierras de los indígenas originarios, el Cantón Laja y las comunidades aledañas a esta, la Circular Suprema con el Nro. 50 no fue muy conocida, ni concretizada en los hechos, como medida agraria, y con la cual esta doctrina clásica que se identifica a esta gestión no fue muy cuestionada ni refutada en esta parte de la provincia de Omasuyos. Por el controvertido efecto histórico, jurídico y político que a tenido en toda nuestra historia agraria, esta Circular merece ser analizada con bastante profundidad. La dicotomía que surge a raíz de esta medida, se la debe entender como consecuencia de un solo interés político, que provenía de las castas criollas y mestizas que de manera injusta quisieron tomar ventaja de los indios "ignorantes" de la cultura española (europea).

En la parte resolutiva o dispositiva de esta Circular, tal como se desprende de su texto legal ordenaba que los conflictos y las cuestiones emergentes de la usurpación, adjudicación y limitación de los terrenos pertenecientes a los originarios debían conocer privativamente los gobernadores de provincia, (los actuales Sub – prefectos). Esta Circular textualmente declaraba:

> "...oído el dictamen del muy instruido Fiscal de la Corte Suprema de Justicia se ha servido resolver: que en cuestiones de usurpación de terrenos pertenecientes a originarios, en adjudicación, y en las de limites, deben entender privativamente los gobernantes de provincia, quedando únicamente reservadas a los jueces las que se entablen entre comunidad y comunidad. Consiguientemente ninguna autoridad judicial tiene jurisdicción para injerirse en estas medidas que son puramente económicas y gubernativas."[2]

En la parte considerativa de esta Circular y complementando el hecho que los indígenas propietarios aparecieran como enfiteutas, el connotado abogado paceño Dr. Bernardino Sanjines llegaba a la conclusión de que "... esto era por que no tenían conocimientos sobre la materia, o por que había profunda mala fe para negar o reconocer un derecho", (Sanjines, 1871;Rev. Illimani, 61). Esta declaración de B. Sanjines evidencia la ignorancia en que se encontraba el indio

[2]Citado por Antezana: 1992.

durante el proceso agrario que vivió este individuo, durante gran parte de la época republicana. También evidencia el acceso que se dio a pequeñas castas dominantes, sobre el caso de las leyes y decretos, que de alguna manera injusta, se beneficiaron de las medidas del Gobierno del General José Ballivián. Literalmente expresaba:

> Son de la propiedad del Estado las tierras que poseen los originarios, no debiendo no debiendo considerar a esta sino como una especie de enfiteutas, que pagan cierta cantidad al señor del dominio directo por el usufructo, y cuando fenecidas las familias de los poseedores quedan vacantes dichas tierras; toca al gobernador que represente al Estado adjudicarlas a otro indígena...[3]

Otra disposición decretada el 13 de febrero de 1843 Ballivián ordenó una visita de todas las tierras sobrantes, baldías y de los que por algún título correspondieran al Estado.

El artículo 3 de este decreto establecía textualmente que: "...se exceptúa de esta investigación las tierras que poseen originarios por repartimiento o sucesión, siempre que no se hubieren avanzado sobre tierras fiscales". La diferencia que hace esta disposición es bien clara: las tierras fiscales son una cosa y las tierras de originarios son otra. Parecería que dieran mayor preferencia a los indígenas comunarios sobre sus terrenos contradiciendo de una manera flagrante a la disposición de 14 de diciembre de 1842.

Gobierno del General Manuel Isidoro Belzu.

Finalmente es preciso agregar que la Circular Nro. 50 fue revocada por un decreto dictado en la administración del presidente Manuel Isidoro Belzu. En efecto la Circular del gobierno ballivianista dadas en fecha de 15 de diciembre de 1842, fue ratificada en las fechas 25 de abril de 1845 (que en síntesis establecía que en los litigios sobre usurpación de terrenos entre originarios de una misma comunidad debían ser tratados por la vía administrativa), quedó tácitamente abrogada por el decreto del 16 de abril de 1856, dado en el gobierno de Belzu. Para el caso de Laja, en efecto, si tuvieron la demanda que se esperaba, respecto a la medida administrativa de Belzu, pero es preciso señalar que la participación de los indígenas fue esporádica y con poca participación, ya que los juicios se realizaban, por manos de los mestizos y algunos curacas y capitanes de comunidad, que manipulaban a dichos indios, de manera que los más beneficiados fueran los mismos mestizos, que fungían como autoridades locales del cantón. Sin embargo aún reconociendo que este gobierno ejecutó una política económica que favoreciera al desarrollo de las fuerzas productivas nativas y estimuladas al

[3] Citado por Antezana: 1992.

desarrollo rural, el régimen belcista no delineó una política agraria concreta. En las publicaciones no existen disposiciones legales que directamente regulen la propiedad de los indígenas originarios y las relaciones de producción agraria.

> ... Citamos la Resolución de 22 de diciembre de 1855, por la cual se declaró que los indígenas contribuyentes tenían expeditos sus derechos civiles y políticos, agregando que el ejercicio de ellos no les privaba de las excepciones acordadas por ley". Esta ley no tuvo el efecto deseado, ya que solo se beneficiaron los sectores indígenas bastante acomodados, en beneficio para esta casta nativa.[4]

2.3. El Ayllu y la familia después de la Independencia.

El ayllu comunitario siguió perdurando, luego de la independencia política – económica de las colonias establecidas desde hace tres siglos atrás, y esta situación fue oportuna para que esta clase social se reestructure en lo que eran las milenarias unidades familiares, o "ayllus" consanguíneos, que era característico de los señoríos aymaras, habitantes de esta región altiplánica.

2.4. La subsistencia de las comunidades agrarias.

Así tenemos una sociedad rural representada por los indios originarios que paulatinamente sufrieron un proceso de desestructuración de sus tradicionales formas de producción basadas en el ayllu comunitario.

> El sistema de tributo obligó a los indios a producir más en un mismo espacio, reduciendo el tiempo de descanso de la tierra a riesgo de su empobrecimiento agrológico..[5]

Posiblemente en esta época data la división de la tierra en porciones cada vez más chicas. Si se dio el caso, que el acceso a la tierra era muy limitado, nos lleva a la reflexión que los indígenas contribuyentes, sí contaban con limitaciones, no era en el plano de su medio de trabajo, sino en su situación dentro de la categoría tributaria, sea como agregado o como originario. Del 100 % de las comunidades originarias, que se ubicaban en torno al cantón Laja un sesenta por ciento luchaba para poder subsistir al avance de la hacienda. Entonces era necesario adscribirse a la categoría de tributario para poder acceder a una porción de tierra para labrarla.

[4] Antezana; 1992.
[5] Citado por Soux; 18.

3. MANIFESTACIONES COMUNITARIAS COMO EXPRESIÓN DE RESISTENCIA A LA POLÍTICA DEL ESTADO

3.1 La Asonada y el Tumulto.

Para poder explicar el tumulto y la asonada es necesario caracterizar y diferenciar a estos levantamientos y conflictos sociales que se dieron por distintas causas en gran parte del siglo XIX. Un tumulto es un levantamiento en masa dirigida por un líder que planifica y premedita los hechos, con el fin de atentar no contra la sociedad, sino con los medios que impiden su desarrollo social, y en este caso comunitario. Este tipo de conflictos se deben a diversas causas, en primera instancia, por la necesidad de buscar un nivel social que le diferenciara, esto para poder acceder a la tierra de comunidad, muy apetecible y requerido por entonces. Los efectos y las consecuencias que posteriormente se dieron son muy reales y crudos para el análisis que estamos realizando. Generalmente se producían con gran cantidad de personas, o sea mayorías de indígenas pagados por los más interesados en la posesión de estos territorios, que eran los mestizos y criollos situados en altos puestos del poder estatal republicano.

La asonada también es una manifestación de las masas populares, con la participación de una gran cantidad de individuos, con ciertos criterios de la clase social que se levanta y cuestiona las políticas del "Patrón" de la hacienda y que buscan una reivindicación que sea para el bien del común. En el caso de Laja los vecinos de este cantón denunciaban el proceder de estos conflictos sociales de la siguiente manera:

> Durante el proceso de constitución y reformación de haciendas se dieron una serie de acontecimientos en el pueblo de Laja, y los días de fiesta era la ocasión más oportuna para manifestar sus diferencias políticas – territoriales, donde se consumía bastante alcohol, y se producían los famosos tumultos, por razón de los linderos que se habían usurpado por alguno de los colindante....[6]

3.2 La respuesta del Estado a los levantamientos.

Por supuesto el Estado no se quedó con los brazos cruzados, al observar el accionar de las comunidades y se propusieron a apagar todo levantamiento que se opusiere a los dictámenes del Estado, que con sus respectivas sub – administraciones controlaban y fiscalizaban el aparato gubernativo de la región,

[6] Soux: 55-57.

en sus cantones y poblados. Así el gobierno del general Ballivián no pudo soportar las presiones de los indígenas arremetiendo de manera violenta en contra de esta raza casta oprimida. En cambio el general M. Isidoro Belzu fue más tolerante con los originarios, ganándose el respeto y la adhesión de muchos partidarios, hacia este gobernante.

4. LAS POLÍTICAS COMUNARIAS EN ACCIÓN

4.1. EL Mojón y el Lindero.

Si bien se crearon grandes extensiones territoriales dentro lo que fueron las haciendas, no lograron convertirse en haciendas por "limitar", en demasía sus dominios territoriales, lo que fue realizado por medio de la delimitación de mojones y linderos ínter - comunales e ínter – regionales. Se observa en esta época, que los conflictos entre colindantes se fue agravando paulatinamente, a tal grado que tomaron el carácter de "guerras privadas" en las zonas donde habitaban comunidades de indígenas, (Antezana: 140). Esto explica los juicios y los hechos tumultuosos que se sucedieron en toda la zona Norte del cantón Laja, como parte de una expresión social lógica y pragmática para gran parte del siglo XIX paceño.

El proceso de deslindes territoriales, hacia a las comunidades agrarias, por parte de los criollos y mestizos y también agregados, fue una politizada injusta y cruel, hasta se tiene la idea que existía un verdadero y marcado racismo en contra de los indígenas originarios dueños de las tierras de comunidad. Así

> ... en Bolivia y por los bolivianos despojadores, se denuncia con el terrible y amenazánte dictado de "alzamiento" al clamor colectivo: ¡no me usurpéis, no me exterminéis!, y esto no sólo fue entonces como parte del régimen dictatorial y despótico, sino que venía desde los primeros momentos de la usurpación, exactamente que un derecho consuetudinario de oprimir y destruir para arrebatar, con las encomiendas y repartimientos del coloniaje...[7]

> El colono de hacienda que por su mala índole busca(ba) placeres, no hace sino engolfarse entre los comunarios. Allí encuentra todos los vicios y depravación, por que las comunidades son regularmente el foco de los crímenes atroces...[8]

4.2. La lucha por el territorio.

Hasta entonces en más de cuarenta años de vida republicana, los indios no habían logrado merecer atención alguna de los poderes públicos; aunque constituía

[7] Guzmán, Alcibiades, Libertad o Despotismo en Bolivia.
[8] Arguedas, Alcides. Los Caudillos Bárbaros.

una masa formidable, pero una masa pasiva, por que no sigue ni de lejos las fluctuaciones económicas, ni políticas ni sociales, ni religiosas del mundo que les rodea y donde se desenvuelven (Arguedas: 188).

Por lo cual, los conflictos sobre limites y usurpación de terrenos entre las comunidades indígenas, se agudizó en este periodo, como lo demuestra la documentación existente en la gran cantidad de expedientes judiciales sobre deslindes y usurpación entre comunidades, existentes en el Archivo Departamental: Los expedientes revisados de los litigios encontrados dentro del Juzgado de Pucarani, ahora en el Archivo de La Paz, nos permiten estudiar, con más profundidad, el factor de causa – consecuencia, de los conflictos suscitados sobre la "Tenencia de la Tierra", determinando, qué clases sociales y económicas se enfrentan para la posesión de ellas y de que manera repercutió dentro los intereses de clase o de casta (Soux: 35-36).

> Manuel Quispe tributario originario del ayllu Puxri de la doctrina de Laja ante usted digo: Que sin embargo depernonada su autoridad, con motivo del asignación a mi padre político Dn. Antonio Quino y que mi sayaña Guancollo, se le queria ampliar por vía de compensación a injtuxos de la Cacica y subtituto Dn. Mattias del Carpio, su integridad me dejo en vocación libre de mi hogar y aricoxidades a mi clase tributario.
>
> Pero reselo oferta parte, se comprende en el territorio de mi posesión, pues la casica y subtituto, empeñada en despojarme, hagan otra cosa distinta de su rendición.
>
> En la virtud.
>
> Supo que sin perjuicio de aquella, se sirva mandar se me ministre amparo de posesión previa citación de colindantes, juro no ser de malicia...[9]

El documento nos muestra el uso y abuso del poder local con que procedían los líderes o gobernadores de provincia y cantones alejados de la urbe. Y esto explica la usurpación injusta y desmedida con lo que procedian los (as) dueños de hacienda en un proceso de ampliación territorial.

> El régimen republicano respetó también el derecho de propiedad de los indios a esas tierras y solo el libertador Bolívar dicto en 1825 un decreto ordenando un nuevo repartimiento y la venta de tierras las que pertenecían al Estado, declarando que las tierras comunarias pasasen al pleno dominio (territorial) de sus poseedores indios. Otras disposiciones posteriores no hicieron mas que confirmar este derecho...[10]

9 Juzgado de Pucarani, caja # 4, Expediente # 39.
10 Alcides, Arguedas, Los Caudillos Bárbaros.

La cita de Arguedas, hace notar también la visión de un Estado que solo se preocupa en explotar la mayor cantidad de poder que tiene en sus manos, para disponer en objetivos aun muy particulares, y familiares.

4.3. Las primeras haciendas en re – crearse y constituirse

Durante el proceso de formación y consolidación de haciendas en las primeras décadas del siglo XIX se suscitó un fenómeno, precisamente repetido y era el conflicto por los linderos territoriales, ya sea entre comunidades y entre dueños de haciendas. Pero este proceso no es comprendido, si no es a través de los documentos existentes en el "Juzgado de Pucarani":

> El vno. (vecino) Atanacio Gutierrez ante usted con todos mis respetos dijo: que tan pronto sagui en pubca. (pública) subastala finca de Pochocollo Chico y marchi a tomar posesión de ella con las ejecutoriales que se hicieron. El comicionado parece que no tubo otra cosa que ministrarmela conforme a lo que le enseñaban los puntos demarcador en las voletas de tasación aprovadas por esta misma prefectura.
>
> Esta conducta ha resultado diamentralmente y esto a las intenciones del colindante D. Manuel Ballivian quien suponiendose despojado se ha quedado ya en la judicatura de Laja tratando desmembrar como una octava parte de la finca y de lo mejor y mas esquisito.
>
> ya he comprado Sr. Isnt. Prefectural la finca sobre la misma vase ded las tasaciones, dando como trecientos pesos mas sobre su valor intrinseco, y no he comprado ir menos pleitos ni disturvios, Por esto tan pronto como parecio la demanda del H. Ballivian solicite que la citación se enbtendiese con el administrador.
>
> Paz a 15 de noviembre de 1836 [11]

Es interesante el juicio donde el demandante llegó a alegar de mil formas su papel de dueño y propietario de la finca Pochocollo Chico, el juez falló a favor del demandante Atanacio Gutiérrez, aunque el juicio duró veinticinco años, dando fin al alegato en el año 1861.

La posesión territorial significaba en ese tiempo "prestigio social" y ascenso a altos niveles de la elite gobernante. Una elite que buscaba una sola política, que era, el de adquirir mayor prestigio social y a la vez una posición (económicamente), relativamente económica, haciendo notar a los intelectuales de esta época, la

11 Juzgado de Pucarani

sobrada necesidad de leyes y reglamentos, como son, las posteriores medidas agrarias en la época de Melgarejo, y la conocida ley de "ex – vinculación" durante el gobierno de Tomas Frías, (1874), (Soux: 47-48).

La iglesia también participó en el apoderamiento territorial de terrenos de comunidad,

> ...El poder religioso de la iglesia, luego de la etapa colonial en la región de Los Andes, había establecido fuertes bases de legitimación de su poder religioso, de tal manera que se atentaba no solo contra las comunidades, sino también contra los propios vecinos de los cantones, en este caso del pueblo de Laja. Perjudicando así el dinámico sistema de producción que se dio dentro de las comunidades, y esto representaba un verdadero abuso para los indígenas de la región, aledañas al cantón. En todo caso la religión solo servia para defender intereses particulares y no de los feligreses, ya sean indígenas o mestizos, (Soux; 42-43).

Para justificar la propiedad legítima de los territorios usurpados el gobierno decretó un "reglamento" en contra de la propiedad comunal, que literalmente expresaba:

Decreto de 1° de diciembre de 1844

Reglamenta la consolidación del dominio de fincas enfitéuticas.

José Ballivián Capitán General Presidente Constitucional de la República.

Decreto el Sigte. Reglamento para la Consolidación del dominio directo de las fincas enfitéuticas del Estado.

- Artículo 1° Los poseedores de fincas del Estado en cualquier de sus ramas por contrato enfitéutico, que quisieren consolidar el dominio directo, se presentaran ante la prefectura respectiva, poniendo un perito de su parte, para la tasación que deberá hacerse de aquellos, y pidiendo que el administrador a quien corresponda nombre otro por la suya. La prefectura se reservara la elección de un tercero para el caso de discordia.
- 2° Verificada la tasación y aprobada con las formalidades de la ley, la prefectura dará cuenta al gobierno para su ratificación sin que entre tanto pueda surtir efecto alguno.
- 3° Dentro de 30 días siguientes á la ratificación del supremo gobierno, el interesado oblará en la administración respectiva la suma de la finca avaluada y una tercera parte mas, en vales del crédito público, documentos del descuento temporal y dinero en la proporción que establece la ley del 4 de noviembre último...
- 4° Si cumpliendo dicho termino no se hubiere verificado la oblación, el comprador será apremiado corporalmente, con arreglo al artículo 558 del código de enjuiciamientos.
- 5° La parte del precio que sé oblare en vales del crédito público, se hará con la correspondiente certificación de la transferencia de ellos. Con respecto a los documentos del descuento temporal y dinero que sé oblare, se estará a lo provenido por los artículos 20 y 21 del reglamento del 20 de octubre,...
- 6° Si dentro del término, se prefija el artículo 3° del presente, para la oblación del precio, pague el crédito público la renta de los vales ofrecidos, pertenecerá esta á la administración vendedora.
- 7° El enfiteuta que con arreglo a este decreto y la ley relativa, consolidase el dominio directo de la finca que posea, quedará libre de toda acción pendiente, o que en lo sucesivo pudiese promoverse por el Estado, sobre la legalidad del contrato enfiteutico.[12]

La presente reglamentación sirvió para legitimar y apropiarse de los terrenos de comunidad y de esta forma, muchos de los criollos y mestizos compraron terrenos del Estado para expandir sus dominios territoriales, con el objetivo de constituir nuevas haciendas para cobrar el uso y usufructo a los indígenas originarios, quienes explotaban y trabajaban la tierra.

5. Conclusiones.

Para concluir la presente investigación, es necesario mencionar la ubicación estratégica en la que se sitúa el cantón, con respecto al estado actual de la zona, que para su tiempo esta zona tuvo un movimiento económico y social bastante dinámico, principalmente con la costa peruana de Arica y Lima y los yacimientos de la plata ubicados en la actual república boliviana.

La estructura agraria de la república estaba fundada en la política individualista y egoísta del sector que gobernaba, que estaba constituido por elites de poder "local" en su gran mayoría. Pero para el caso paceño es un espacio dominado por el constante desarrollo de la hacienda y la desestructuración de las comunidades indígenas y sus terrenos de posesión ancestral.

[12] Colección Oficial de Leyes, Decretos, Ordenes.

Para lo cual se crearon y meditaron muchos reglamentos, de parte del Estado, con una imposición injusta para el indígena que tenia en su mente, la posesión absoluta de los terrenos de la comunidad agraria. Por supuesto, el sector afectado y damnificado de estos terribles males para la casta indígena, fue manifestado con un sin fin de artimañas y levantamientos en contra del régimen elitista y dictatorial.

Ahora bien el análisis por regiones muestra claramente que la vigencia de las comunidades era especialmente importante en la región del altiplano que, según la información y documentación consultada, de manera general, correspondieron a los departamentos de La Paz, Oruro y Potosí. Pero en el presente estudio trató, de manera específica, las relaciones entre comunarios y vecinos del cantón de Laja, de manera que se comprenda la paulatina expropiación de tierras de comunidad de parte de los criollos y mestizos y los conflictos que se originaron a raíz de este proceso territorial.

6. Fuentes Primarias.

Archivo Histórico de La Paz,
Fondos Republicanos:

- Prefectura de La Paz (O.O.P.P.)
- Juzgado de Pucarani.
- Catastros y Padrones.

BIBLIOGRAFÍA

ANTEZANA, Alejandro
1992 Estructura Agraria en el Siglo XIX. Ed. CID, La Paz.

ARGUEDAS, Alcides
1929 Los Caudillos Bárbaros. Ed. Tasso, Barcelona.

COLECCIÓN OFICIAL
1858 de Leyes, Decretos, Ordenanzas, Ed.Lopez, Sucre.

COSTA A., Rolando
1996 Monografía de la Provincia Los Andes. Prefectura del Departamento, La Paz.

DALENCE, José María
1979 Bosquejo Estadístico de Bolivia. Ed. E. U., La Paz.

GUZMAN, Alcibiades,
1918 Libertad o Despotismo en Bolivia; El Antimelgarejismo después de Melgarejo. Gonzalez y Medina editores, La Paz.

ILLIMANI
1976 Revista del Instituto de Investigaciones Históricas y Culturales, Honorable Municipalidad de La Paz,

KLEIN, Herbert
1995 Haciendas y Ayllus en Bolivia, ss. XVIII y XIX, Ed. I.E.P., Lima.

LANGER, Erick
1988 "El Liberalismo y la Abolición de la Comunidad Indígena en el Siglo XIX". En: Historia y Cultura # 14, Ed. Don Bosco, Octubre, La Paz.

MUÑOZ REYES, Jorge
1980 Geografía de Bolivia. Ed. Urquizo, La Paz (Segunda Edición).

PENTLAND, Josep Barclay
1975 Informe Sobre Bolivia. Casa de la Moneda, Potosí,

RODRIGUEZ O., Gustavo,
Expansión del Latifundio o supervivencia de las Comunidades Indígenas?. IESE, Cochabamba, (mecanografía).

SOUX, María Luisa
1990 Ayllus y Haciendas en Los Andes, Una Historia Rural de la Provincia. (inédito), La Paz.

1998 "Autoridades Comunales, Coloniales y Republicanas, Apuntes para el estudio del poder local en el Altiplano paceño." En: Rev. Estudios Bolivianos N° 6, I.E.B., La Paz.(Historia)

STERN, Stave (comp.)
1990 Resistencia Rebelión y Conciencia Campesina en Los Andes, siglos XVII al XX. I. E. P. editores, Lima.

WITTMAN, Tibor
1975 Estudios Históricos sobre Bolivia. Ed. El Siglo, La Paz.

EL YARAVÍ EN EL SUR ANDINO DURANTE LA PRIMERA MITAD DEL SIGLO XX

Dany Nori Ticahuanca Quispe
Universidad de San Agustín-Arequipa

1.Ubicación del trabajo de investigación

La historia como ciencia ha tenido un gran desarrollo en su objetivo como investigación desde un simple relato y descripción del pasado de los pueblos, hasta hoy donde la historia busca comprender la esencia de los fenómenos y procesos del pasado.

El presente trabajo de investigación esta enmarcado dentro de la ciencia histórica contemporánea teniendo como base de estudio la historia social- oral ¿Qué elementos sociales y culturales han intervenido en el desarrollo musical del yaraví arequipeño durante la primera mitad del siglo XX? el ámbito espacial esta dado para la provincia de Arequipa y sus alrededores, es decir en los principales distritos tradicionales de la campiña arequipeña: Characato, Sabandia Paucarpata, Socabaya, Mollebaya , Cayma, Yanahuara, Tiabaya.

El marco temporal comprende desde 1900, pues en Arequipa se da una incursión dinámica de medios de comunicación para la sociedad arequipeña, así mismo un gran desarrollo de la música, llegando terminar nuestra investigación en el marco temporal de 1950, puesto que nos permite ver las variaciones que sufre el yaraví.

2. La sociedad arequipeña a inicios del siglo XX

Después de la guerra del pacifico el Perú inicia una época de reconstrucción nacional intentando recuperar el nivel productivo de la época de pre-guerra, Yepes del Castillo explica que el mayor auge provino de los sectores productivos orientados al mercado mundial aunque es posible distinguir dos etapas claramente diferenciadas: la primera de ellas se caracterizó por el predominio de la producción agropecuaria y abarca desde 1884 –1930 aproximadamente, la segunda etapa se inicia con el auge de la minería que empieza explotarse a gran escala y que en la década de los xx desplazara a las exportaciones agropecuarias del primer lugar de las estadísticas de la época.[1]

Así mismo Arequipa dentro del cambio del siglo según Carpio Muñoz nos dice: que Arequipa al ent al siglo XX vivía una época de esplendor debido a

[1] Yepes, 1982:137-140

a la prosperidad que le confería el circuito de producción y comercialización de lana sobre el cual se articulaba Puno, Cusco, Tacna y Moquegua.

La Guerra del Pacifico afecto en parte el negocio lanero, puesto que los empresarios textiles ingleses que prevenían tal actividad no eran tan poderosos como aquellos que tenían intereses en el salitre y por tanto tenían inversión en Atacama y Tarapacá. Además el bloqueo del puerto de Mollendo y la posterior toma de Arequipa por él ejercito chileno motivo una caída parcial de las exportaciones de lana y la inmovilización del mercado local. En los años de 1880 y 1920 el negocio lanero trajo dinero, ideas y prosperidad.

Además de los adelantos científicos más evidentes como la luz eléctrica, el teléfono, el automóvil, la fotografía y el avión; llegaron los grandes espectáculos masivos como la hípica, fútbol, el cine mudo, el gramófono y posteriormente las vitrolas, las compañías de operas, zarzuela, ariete y las instituciones bancarias de representación mundial como el banco del Perú y Londres que se afinco en Arequipa en 1877 antes que en lima.

También se vieron influenciadas las costumbres sociales, con la instalación de credos cristianos no católicos (predominantemente evangélico, luterano y anglicano) la fundación de centros exclusivos deportivos sociales como los clubes internacionales de Tiro y Social de Arequipa, encuentros de sociedad desconocido hasta entonces como los tes. Danzantes, los bailes populares, la afición a la cerveza que desplaza a chicha de maíz, juegos como críquet y el golf de ascendencia inglesa.[2]

Por otra parte dentro del campo de la literatura Jorge Cornejo Polar afirma que los últimos años del siglo XIX y los primeros años del nuevo siglo están marcados en Arequipa por una serie de acontecimientos de diversa índole que representa algunos, una tímida incorporación a la modernidad en cuanto avance tecnológico y la presencia de ideas de avanzada donde expresan inquietudes a la vez intelectuales y populares. En 1900 se instalo la sociedad patriótica de artesanos que iba a desarrollar importante labor y se forma la liga municipal independiente que se trasformo mas tarde en el partido independiente y luego en el partido liberal del Perú y en el tuvieron actuación decisivo dos grandes lideres a la vez políticos e intelectuales: Mariano Lino Urquieta (1867-1920) y Francisco Mostajo (1874-1953).

En 1901 se publica el ariete órgano del movimiento independiente se fundan la sociedad antropológica y filarmónica, en 1906 se celebra por primera vez el 1 de mayo, en 1907 se forma el ateneo de arequipa en que figuran escritores como:

[2]Carpio, 1986:498-578

Augusto Aguirre Morales y Renato Morales de Rivero y en el siguiente año el Centro de Instrucción y Estudio de Bella Artes de Natalio Delgado.

Esta es pues la atmósfera que reina en el ambiente literario de Arequipa cuando adviene el siglo por lo que no es de extrañar cierta existencia de la romántica y más aun de la modernista aunque el paso de pocos años ambas influencias se verán separadas.

Percy Gibson Moller (1885-1960) , Cesar Atahualpa Rodríguez (1889-1972), Alberto Hidalgo (1897-1967) es los primeros poetas arequipeños del siglo XX

El conglomerado social de arequipa a principios del siglo XX, se hallaba profundamente marcada las relaciones económicas, establecidas por las diversas capas sociales, así la oligarquía gobernante compuesta por la vieja aristocracia latifundista y la nueva casta comercial extranjera, que eran los dueños del capital y de las principales casas de comercio y estancias proveedoras de la materia prima, que originaba la prosperidad regional: es decir la lana. Dicha oligarquía se hallaba compuesta por una veintena de familias sobre la cual estaba estructurada la republica aristocrática del siglo.

Los antiguos pueblos mistianos por lo general tienen nombres quechuas-aymaras-puquinas en dichos pueblos podemos encontrar la hermosura el verdor del paisaje arequipeño.

Por el norte Zamacola – Yura este ultimo guarda las canteras de sillar. Hacia el sur tenemos Sogay, Pocsi, Polobaya, que muestran grandes andenerías que reflejan el paso de los incas por esos lugares, más próximo a la ciudad se encuentra Yarabamba, Quequeña, Socabaya, testigos de combates, guerreros contra los chilenos cuando estaban de retirada y la lucha del general Santa Cruz (Bolivia) y el peruano Santiago Salaverry.[3]

3. La Campiña arequipeña: Los Lonccos

Arequipa tuvo siempre un carácter esencialmente agrario, esta actividad fue el núcleo de mayor ocupación de la población, no solo en la etapa que venimos analizando sino desde mucho tiempo atrás. El characato es sin duda el elemento representativo de Arequipa, por algo nos llaman "characatos" en todo el Perú ello equivale a campesino ó chacarero.

El loncco como también se llama al chacarero es mucha mas que una imagen costumbrista alcanza también el nivel de un tipo social difícil de reconocer en

[3]Zavala, 1988:29

otra región del país, este grupo fluctuaba entre el cultivo de la tierra de la cual no era propietario y que trabajaba por arrendamiento o otros medios de arreglo y convenio.

Sus integrantes campesinos "mestizos" no se consideraban miembros de una clase social determinada, debido a su alejamiento de la ciudad y su constante movilidad económica: unas veces se encontraba en bonanza y otras en agudas crisis todo dependía del precio de los productos cosechados y del mercado productivo.

En la comunidad de la campiña arequipeña es posible reconocer como el idioma español, sufre formas particulares que según contextos históricos se expresan en el denominado lenguaje loncco de la campiña y en la urbe el español, plagado de arequipeñismos ambos productos de relaciones interculturales.

El habla loncca esta sobre la base del idioma español incrustada de vocablos en especial quechua, lengua que refleja su vida cotidiana de labrador, sus preocupaciones y sus afanes, hombre que en su esfuerzo cotidiano creo a su vez un nuevo paisaje que combinan los cultivos nativos de la papa y el maíz con los productos foráneos del trigo, la alfalfa y la cebada, dando a la campiña una gama de verdes y dorados que invito a poetas y escritores a elogiarla y a sus habitantes a gozarla

Poemario loncco:

"El Gañan"

Bajo la sombra de una ramada de orqueta grande
sentau en tosco banco y arimau a su mesa
un gañan humilde de la gran campiña de mi pueblito,
bebía su vaso y chicha y tenia listo su resacao
para remachar la bomba que se le avecina ,
el gañan golpea la mesa con su callosa mano
llamando a la picantera que le sirva mas chicha
¿Parece que quiere ahogar las penas que lo consumen?
en la autra mesa hay gente de toda layas ,
hasta no faltan los ccalas laclas calzón si forro
tuititos brindan por algo y hasta el compadre Rosendo se encuentra bien arimau ,
unos de los ccalas se para ....

(Juan Meza de Pampas Camarones)

"El habla es el patrimonio del pueblo que la usa, aunque otro pueblo le haya dado el idioma y de ahí que comunique esa habla vitalidad a su modo sin que importe que aquel idioma vaya cambiándose en su semántica y a veces en su sintaxis" (Francisco Mostajo).

Como se manifiesta en la parte anterior, podemos encontrar un carácter del habla del arequipeño .Según el sociólogo Héctor Ballon Lozada afirma : " En los arequipeños hay que distinguir los que son de uso general , los que son empleados por el pueblo , y los que son peculiares de nuestra campiña "Chacarerismos ". A continuación mostramos las diferentes terminologías lonccas:

-Ccalas es la denominación que da el campesino al hombre de la ciudad, designar cariñosamente con el mote de calita al hijo de un señorito y una señorita urbanos que se crían en la chacra para ocultar el desliz o al hijo de un caballero de la ciudad habido en aldeana.

-Loncco :hombre del campo , hombre tosco

-Patacala : pie desnudo

-Coros: sirvientillos o canillitas o niño como dice Ugarte.

-Lampa : es la azada o pala de hierro

-Pallapar : búsqueda de los rezagos de la cosecha de frutos que no se han producido en espigas ni sus plantas han dejado rastros.[4]

4. Los Ccalas de la ciudad:

La ciudad de Arequipa desde la proclamación de la independencia, hasta 1900, el crecimiento demográfico todavía es lento a nivel de población solo en la segunda mitad de ese periodo, Arequipa amplia sus limites y la área urbana se extiende sobre los campos aledaños , la nomenclatura de las calles aumenta en las siguientes : 5 cuadra de Bolívar, 4 cuadra de Santo Domingo , 5 cuadra y 6 cuadra de Jerusalén, 7 cuadra de Carlos Llosa , Puente Grau, 2 cuadra de Tacna y Arica .De 1900-1940 continua el desarrollo urbano, la venida del siglo XX inicia la ampliación que se acrecienta con la cuadra de 28 de julio y 1 cuadra y 2 cuadra de Salaverry y 1 cuadra de Corbacho , etc.

Entre el cambio de siglo y la primera guerra mundial Arequipa consolida su papel de eje económico regional en el sur del Perú .La irrupción de los comerciantes extranjeros una suerte de burguesía comercial terminara por afincarse en Arequipa, a propósito del paso por la ciudad por el ferrocarril del sur, su presencia en la estructura de clases que significo la constitución de un bloqueo

[4]Frisancho, 1998:20-23

dominante de carácter regional : oligarquía Arequipeña , como vimos tenían dos fracciones sustantivas la aristocracia terrateniente (de antigua cepa) y la burguesía comercial (de nuevo significación económica); el proceso de diferenciación social subsiguiente y la redefinición del papel de la ciudad como habitual flujo para el comercio y habitantes típico urbano.

Este es el desarrollo social en el cual los lonccos del campo le dan el denominativo de ccalas a los hombres que habitan en la ciudad esencialmente al grupo humano de la aristocracia y oligarquía Arequipeña.

5. La Relación Loncco y Ccala

La relación existentes entre el hombre que vive en la ciudad y el hombre que habita en el campo esta justificado esta relación de comunicación existente entre estos individuos. Los estudios históricos nos afirman que desde la fundación de Arequipa siempre existió una dinámica relación entre campo y ciudad según Carpio Muñoz : los lonccos vivian una relativa autonomía, pues si bien es cierto trabajan una tierra ajena el propietario de la misma no controla la producción ni mucho menos controlaban sus vidas ya que estas chacras solo cumplían la función de generar rentas en especies a sus titulares como vimos se dedicaban a otros menesteres, encomiendas, minas, comercio, etc.

Así mismo Carpio valiéndose de las afirmaciones documentales de Víctor Barriga afirma:

> los terremotos que acontecen con cierta frecuencia en Arequipa por ser una zona volcánica, jugaron un papel fundamental en la amestizamiento al suceder un movimiento telúrico que destruía las iglesias, casonas de la ciudad, los españoles no podían contraer los indios de sus encomiendas para reconstruir la ciudad , les era insuficiente destinar a los indios, mitayos, mitimaes, yanacona a esas labores pues a estos los tenían destinados a la producción de vinos, arrieraje, cuidado de mulas y caballos, es por eso que echaban mano a los indios comarcanos –chacareros, ya sean por mediante acuerdos de ayuntamiento cuando se les destinaba a la reconstrucción de edificios públicos, reconstruir las casas de los propietarios de las chacras. (Carpio,1976:104-105)

Encontramos así en la colonia una relación directa entre ccalas y lonccos, los lonccos como grupo social "mestizo" actuante en unas condiciones históricas especificas, se desarrollaron a lo largo de 1750-1940 .

> Crecimiento de un mercado interior en la región entre 1870-1940 en el cual los lonccos entraron en el mercado y por tanto se extinguieron como grupo social. Este proceso de desarrollo capitalista engendro en la región la universalidad de modos de vida y la consiguiente destrucción de sus peculiaridades locales.[5]

[5] Carpio,1976:120

6. Desarrollo Musical en Arequipa

A través de los años "la estela que van dejando los hombres tienen diferentes repercusiones en los que han de seguirle , es por eso la historia que hace justicia a todos los que tuvieron una actuación destacada en su pueblo, en una nación o en general en la humanidad se conserva en la memoria de los pueblos"[6]

En lo artístico es tradicional en Arequipa cuna de hombres dotados de gran sensibilidad han expresado en sus obras los valores naturales y sus creaciones que han sido expresión de autentico peruanismo antes que se produzca movimiento igual en todo el Perú.

La historia de la música en el tiempo colonial tuvo dos primeras manifestaciones : la música de la reseña de la catedral que se toca en semana Santa que es reflejo fiel de su espíritu místico de aquella época, Francisco Tomas de Quiroz maestro de Melgar fue el primer músico del que tenemos noticias y de quien se cree haya tenido participación decisiva en la música nostálgica del yaraví.

En el año de 1885 vino a esta ciudad la primera compañía en su genero que se organizo en el Perú: "La estudiantina Española", que luciendo el histórico traje, tocaban por las calles recolectando fondos para los necesitados.

El desarrollo musical en Arequipa a inicios del siglo XX tiene una característica similar según Álvaro Llona Vernal "Así todos los compositores tienen una tendencia de obras de salón y otras obras populares. Las de salón pronto serán olvidadas y a lo mas sobrevivirán como recuerdos de familia, las otras continuaran su primer impulso y contribuirán al florecimiento de movimiento indigenista en la primera década del siglo XX .Los compositores Arequipeños que ofrecen una obra suficientemente amplia y con personalidad como Manuel Aguirre, Luis Duncker Lavalle nacidos hacia el ultimo tercio del siglo XIX, producen también en 1900, pero su estilo pertenece al romanticismo, a Duncker Lavalle se le ha llamado "forjador de la música mestiza", porque en el aparecen perfiles de melodías andinas dentro de formas europeas como el Vals, Arequipa contó también con otros compositores e interpretes que indudablemente contribuyeron a la evolución de su arte musical entre ellos podemos citar a Octavio Polar, quien se dedico principalmente a la dirección orquestal y a Benigno Ballon Farfán cerca del criollismo.

7. CARACTERÍSTICAS DEL YARAVÍ AREQUIPEÑO

Los seres humanos son los que son, gracias a la herencia genética que llevan al entorno que los rodea y a la riqueza del mundo interior que desarrollaron a lo largo de su vida.(Vega, 2000: XV).

[6] El deber, 1952:2

Así mismo cada pueblo de acuerdo con su cultura, idiosincrasia , costumbres y medio ambiente ha creado su música, cantos, danzas, bailes propios y característicos reflejándose en ellos su carácter o psicología de sus gentes, la condición de existencia, sus castas o grupos étnicos, su sistema político, religioso, económico o la forma de organización de su vida social. De aquí que dichas expresiones llamadas hoy tradicionales folklóricas sean de las mas invalorables fuentes para el estudio y la reconstrucción de la cultura de un pueblo o nación cuyo genio las creo a través del tiempo.[7]

"El panorama de la música del Perú es sumamente complejo debido a su gran variedad de sus expresiones, así mismo la música andino popular y tradicional se caracteriza fundamentalmente por su diversidad.[8]

El yaraví es una expresión musical que deriva del Haraui "incaico" se ha desarrollado a lo largo de los Andes Centrales con diferentes variantes en el espacio y tiempo; el yaraví entendido como música ha sido un fenómeno sonoro producido en y para las sociedades que han propiciado sus características peculiares, por lo tanto su estudio no puede desligarse ni de las estructuras socioculturales que trajeron al mundo ni de las fuentes personales de creación que en el mundo occidental se refieren al compositor como ente generador de nuevas ideas musicales.[9]

En Arequipa y radio geográfico, el yaraví es el cantar preferido de las clases populares y media y de los que se identifican con ellas y por su cause no solo se expresan "los males del amor" y las desdichas de vivir, sino que el mismo sentimiento colectivo. Se modulan en compañía de la guitarra en las chicherias de la ciudad y en el pago de sus campiñas. Según Francisco García Calderón nacido en Arequipa recolector y editor de los yaravíes de Melgar en 1878 y quien nos ilustra en cuanto a su forma literaria contenido musical y efecto sentimental "el yaraví es una composición destinada a cantarse con acompañamiento de vihuela y de dos quenas.

La música no tiene mas que un tema fijo, sin ninguna variación y esta monotonía del canto lo asemeja al golpe de varias veces repetidos, que por efecto de la repercusión hiere el objeto golpeado, así las notas del yaraví lleva el alma a la melancolía".[10]

Mateo Paz Soldan al referirse al yaraví arequipeño dentro del periodo republicano afirma:" esta melodiosa y tierna música es casi siempre por término

7 Varallanos,1989:35
8 Rodríguez,1995:15
9 Vega 2000:XV
10 Varallanos, 1989:124

menor pasando rara vez a mayor en cuyo caso, el dulce sostenido de la agradable recuadro son los que se encuentran en su composición, que permite prodigiosas apoyaturas, oportunos, ligados calderones y los mas primorosos trinos. Casi no tienen un compás determinado ni arreglos a los estrictos principios de la música aunque hay algunos 3 por 8 de 6 por 8 y de 3 por 4, se puede decir que son caprichos y fantasías musicales. Se canta generalmente el yaraví al son de la guitarra entre dos personas una de las cuales lleva el alto y la otra el bajo.[11]

El tipo de yaraví en cuestión se caracteriza además, por que sus versos son básicamente octosilábicos, salvo (5) yaravíes de los 60, todos tienen versos octosilabicos algunas veces intercalados con versos pentasilabicos (pie quebrado) de igual forma los yaravíes arequipeños son canciones amorosas, todos hacen referencia al amor entre el hombre y la mujer respondiendo de este modo a la tendencia romántica popular de cualquier época, en todos la referencia a este tipo de amor y mas precisamente al amor no correspondido.

Las formas antes escritas se armonizan para expresar el fatalismo, el individualismo y la tristeza inmanente de sus creadores.[12]

Por otra parte el yaraví arequipeño es mestizo, en la forma y que en ella no reside su carácter esencial sino el contenido ideológico, que a través de las formas que tuvieron esas canciones de amor que expreso un grupo social concreto en su existencia histórica para redundar la ausencia la despedida, la partida, son figuras que se toman como un escape simplemente el amor no correspondido. Sin embargo y contradictoriamente el yaraví arequipeño expresa una ideología individualista y libertaria, supone márgenes enormes de libre determinación personal, esto merece un análisis cuidadoso el hecho de que por razones de exposición se enumere los rasgos ideológicos del yaraví arequipeño.

Referente al contexto de desarrollo socio cultural del yaraví se da en la campiña y en la ciudad adoptando categorías distintas en los respectivos espacios: yaraví loncco y yaraví ccala.

Hablar del yaraví loncco dentro de un espacio musical es hablar de la chicheria y picantería, en las primeras décadas del siglo XX la picantería era el amasadero social que modelaba y definía, por su genero propio y diferencia especifica al cholo arequipeño, cholo no en el sentido peyorativo del vocablo sino en el entendido de que el grueso de la población mistiana era y es mestiza tirando cada vez al indígena. En la picantería todos los días se daba cita el labriego

11 Paz Soldan, 1868:58
12 Carpio, 1976:38-39

taciturno, el artesano, el escribano, el comerciante y el desalmado dueño de la casa, el hacendado y el camayo, el obrero, el empleado, hombres, mujeres y niños.

Aquí en la chicheria los comensales comulgaban con los bocaditos de picantes, tomados de la misma cuchara y con la chicha bebida del mismo cáliz, digo vaso de vidrio de mas de un litro de envergadura.

La picantería con su modo de ser y de conducirse, determinaba el horario de trabajo rural y urbano. Se almorzaba a las 11 de la mañana y se comía es decir se consumía la chicha y los picantes desde las 4 de la tarde, en Arequipa todos o casi todos bebían chicha en cantidades descomunales, no por vicio sino por el placer de apagar la sed y dar gusto al paladar.

La chicheria o después picantería que tiene un desarrollo tanto en la ciudad o en el campo, es la institución popular de mayor arraigo en Arequipa, y es que entre sus ahumados muros mesas y bancos rústicos "Huis Huis" al color del fogón de un bajamar o de un encoroginado "escribano"; al centro de la tensión de un brisco o una menor y debutándose con la barroca culinaria chola o con el bordoneo profundo que introduce a un profundo y dramático canto, los arequipeños de pueblo tejemos la urdimbre de nuestras miserias y grandezas personales y colectivas con la democracia simpleza con el beber de un mismo cogollo de chicha sentimos el sabor de un mismo ancestro. Son múltiples los testimonios de propios y extraños sobre esta institución.[13]

7.1. CARACTERÍSTICAS DEL YARAVÍ LONCCO Y CCALA

El yaraví loncco es la expresión musical que se cultiva en el campo con acompañamiento de guitarra, el cual era cantado con voces de hombre a dúo teniendo como espacio de canto la picantería.

La expresión musical del yaraví ccala ostenta las características siguientes: acompañamiento instrumental el piano, espacio musical salones de canto teatro y son cantadas por mujeres.

El yaraví para el caso de Arequipa, adopta una especie de carta de identidad dado que el yaraví no es canto propio , no es indio, no es artesano, no es campesino, es arequipeño, luego podemos decir que las diversas clases sociales le van adoptando diversas interpretaciones: yaraví loncco - yaraví ccala.[14]

Es así que el desarrollo musical del yaraví en Arequipa esta enmarcado en la ciencia histórica, ofrece a cada individuo la posibilidad de trascender su vida

[13] Carpio IV:31-32
[14] Entrevista a Zoila Vega, 2001

personal en la vida de un grupo, al hacerlo le otorga un sentido y a la vez le ofrece una forma de perdurar en la comunidad que los trasciende : la historia también es una lucha contra el olvido y forma extrema de la muerte .[15]

CONCLUSIONES

La actividad musical desarrollada en Arequipa en la primera mitad del siglo XX, encontramos que la música traída de afuera (el fox trot, el Jazz, el Tango, la música Clásica) logran tener un gran desarrollo y difusión producto de que Arequipa concentraba como eje comercial a personajes extranjeros, el establecimiento de nuevos medios de comunicación (radiolas, vitrolas, discos), el yaraví cultivado era en menor proporción respecto a los estilos musicales anteriores.

Dentro de nuestra revisión documental periódicos, memorias no encontramos actividades festivas oficiales donde se cultivaban el yaraví por ende podemos afirmar que el cultivo del desarrollo musical de Arequipa en el área urbana responde a aspectos económicos.

Es probable afirmar que la mayor vigencia y desarrollo musical del yaraví arequipeño se da en el área rural (fiestas patronales, carnaval, picanterías).

[15] Pereyra, 1998:50

BIBLIOGRAFIA

CARPIO M., Juan
1976 El Yaraví Arequipeño. Ed. La Colmena. Arequipa.

CORNEJO P., Jorge
1990 La Poesía en Arequipa. Ed. UNAS. Arequipa.

FRISANCHO, Marta
1998 "Arequipa: interculturalidad Mestiza y habla loncca 1540-1940" En : Revista de Ciencias Sociales UNSA Nro. 5.

ZEVALLOS, Carlos
S/F Arequipa en todo su valor. S/Ed

VARALLANOS, José
1989 El Harahui y el Yaraví. Concitec, Lima.

VEGA, Zoila
2001 Texto y Contexto en la obra de Roberto Carpio en la Arequipa Del siglo XX. Ed. UNAS. Arequipa.

LAS SOCIEDADES MACHIGUENGAS EN LA CUENCA AMAZÓNICA DEL URUBAMBA

Juana Yanet Elizabeth Urday Zuñiga
Universidad Nacional San Agustín Arequipa

La sociedad peruana considerada multiétnica y pluricultural, nos lleva a enfocar la historia desde esta concepción, donde los machiguengas en el proceso de conversión cristiana, fue considerando sus formas de vida adaptando y modificando los comportamientos colectivos e individuales en un proceso largo de tiempo desde que llegaron los grupos evangelizadores de diferentes congregaciones que se ubicaron en la zona nororiental del Cuzco.

Los machiguengas ubicados entre los ríos Pilcopata - toño, Pinipín, Pantacolla incluyendo el margen de río Mañú y sus afluentes, medio geográfico de ubicación de la sociedad machiguenga desde el periodo autónomo de la sociedad peruana, es decir una extensión territorial que fue conocida por los incas, los llamaron "antis" a quienes no lograron convertirlos y transformarlos al incario, posteriormente ya en el proceso de la dominación europea, los machiguengas fueron considerados con el nombre de los Manaríes "gente de guerra".

Para el periodo republicano jugaron un papel importante en la explotación de recursos con un carácter de servidumbre, para el periodo contemporáneo los machiguengas quedaron separados totalmente de la sociedad peruana, quedando con formas de vida resultado de la selva donde los misioneros continúan en el proceso de conversión, sin embargo los cambios conductuales de los machiguengas, no son notorios persisten sus estructuras mentales determinadas por las formas de vida desde su origen, haciendo a la sociedad peruana más diversa e incomunicada.

El problema de estudio se centra en la siguiente interrogante : ¿Desde cuando y cómo se da el proceso de conversión de los machiguengas a la sociedad cristiana y qué factores influyen al desarrollo, con relación a la sociedad peruana ?.

Es necesario precisar que la ubicación del trabajo de investigación se centra en las zonas del Alto y Bajo Urubamba que comprenden los poblados del Pongo del Maynique, actualmente el estrecho callejón del río Urubamba, hacia el norte la desembocadura del río Misagua como término del departamento del Cusco y de su extensa provincia La convención ; Hacia el sur de los ríos Korivene y Yanatile ; hacia el este del río Manu y Macre de Dios y al oeste los ríos Ene, Perene y Tambo. Por tanto nos obliga a llegar a la zona de mayor concentración

poblacional machiguenga, los poblados Chillabamba, Timpía, Camisea, Kirigueti, Miaría, Sepagua, además de buscar la información en los repositorios de las congregaciones religiosas dominicanas, franciscanas y jesuitas. Serán de especial atención en el proceso de investigación para confirmar las teorías históricas.

Las ciencias sociales comprendida en ella la historia, la sociología, la antropología, la psicología, la economía, entre otras para la explicación del desarrollo y evolución humana de las diversas áreas culturales, nos lleva a precisar y ubicarla a la investigación en el campo de la Historia para el tiempo social comprendido entre los orígenes de los machiguengas hasta el contemporáneo, para hacer generalizaciones desde las fuentes en acceso.

El nivel y línea de la investigación comprende la historia local y regional para la sociedad machiguenga en proceso de conversión desde la llegada de la religiosidad europea.

Los machiguengas en el proceso de conversión a la sociedad cristiana, presentaron diferencias de acuerdo a las congregaciones religiosas, es decir obedeció a las políticas misioneras, los seglares y religiosos, llegaron a las aldeas, los congregaron en establecimientos rústicos que representó a la iglesia para realizar la evangelización.

Sin embargo la sociedad machiguenga tuvo antecedentes para algunos investigadores en una de las sociedades preincaicas y de un gran imperio amazónico, desaparecido; constituyen actualmente los habitantes de la amazonía y las evidencias se encuentran en un excelente monumento al estilo gótico en el Manú, conforman petroglifos en rocas de granito de 30 metros de altura, las grafías tienen una altura de diez a treinta metros.

La sociedad machiguenga tuvo tentativas de conquista por parte del Estado Inca al estar de gobernante Capac Yupanqui, los ejércitos llegaron a algunos poblados andinos de los bosques al norte del Cuzco, sólo desarrollaron un intercambio comercial con los machiguengas, por otro lado no se encontraron evidencias de la dominación y pago de tributos al Estado Inca, vivieron con libertades naturales.

En la dominación española los jesuitas avanzaron sobre el valle de Paucartambo y Tonomarcapata a partir de 1650, hasta que los franciscanos llegaron después de 1789, empezaron la dominación mental de los machiguengas con un número reducido, los ubicaron en la zona de evangelización de Copacabanilla, para conocer de cerca las formas de vida y lenguas de comunicación y así absorberlos a la sociedad católica.

Los machiguengas constituyen pequeños asentamientos humanos en la amazonía con estilos de vida propios, dignos de investigar, los cambios en sus formas de hábitat tienen influencia de la migración andina sobre el territorio que destruyen con la colonización parcialmente de la selva, sobre todo aquella que está ubicada en la ceja de selva del Alto y Bajo Urubamba.

La organización social de los machiguengas se encuentra dentro de las parentelas cuyos miembros dispersos en diferentes asentamientos, se dividen en dos mitades, en los consanguíneos y los afines, bajo la dirección del curaca se reglamenta el comportamiento social y familiar. El curaca en matrimonio polígamo fue una regla general, pero para la actualidad a transformado el estilo de matrimonio en una sola pareja.

Pero para 1993, los machiguengas llegan a una población de 45.000 individuos de ellas se tiene una población analfabeta de 37% de mujeres y el 27 % de varone; la práctica mayoritaria de la educación es primaria, pero pequeños porcentajes oscila entre secundaria y superior.

El habla arachuaca con economía de subsistencia basada en la agricultura migratoria de corta, quema, caza, pesca y recolección, fueron de fácil colonización y dominación, sobre todo de la explotación de las poblaciones y de los recursos de la zona por empresas encargadas de explotar el caucho y la madera, esos sistemas de explotación inhumana llegaron a diezmar a las poblaciones hasta llegar a casi la extinción.

La conversión de los machiguengas a la sociedad cristiana, los problemas étnicos toman otra dimensión y configuración. Las desigualdades respondieron a las condiciones étnicas, los sectores campesinos andinos y nativos, tienen menos oportunidades de desarrollo en el área del lugar de origen, en relación con aquellos de procedencia europea, o se asimilaron a las formas de política migrante internacionalizada.

Esos hechos movilizaron a las poblaciones nativas para convertir la lucha interna en política de reivindicación étnica, por tanto las políticas de estado llevó a la ampliación y construcción de centros religiosos y educativos.

Presentado así el problema de investigación el mismo que será controlado en base a las variables e indicadores, estos son: conversión de los machiguengas a la sociedad cristiana; evangelización, misioneros, rol de los misioneros, desarrollo geohistórico, sociocultural, político, religioso, comportamiento cotidiano de los machiguengas.

Para encontrar respuesta en el marco de la historia machiguenga, pasamos por racionalizar ¿Desde cuándo?, ¿Cómo?, ¿Dónde?, se desarrolló el proceso de conversión y qué influencias tiene para dicho proceso de conversión ?, sin embargo las interrogantes que guiarán la investigación son : ¿Desde cuándo y cómo se da el proceso de conversión de los machiguengas a la sociedad cristiana y qué factores influyen al desarrollo, con relación a la sociedad peruana?. ¿Cuáles son las condiciones socioeconómicas y geopolíticas de los machiguengas?. ¿Qué aspectos culturales inciden en el proceso de conversión?. ¿Qué papel juegan las misiones en el proceso de conversión cristiana y cómo se relacionan con el desarrollo de la sociedad machiguenga?.

La realización se justifica por su naturaleza, exige un tratamiento especial, nos motiva sobre manera a empezar a descifrar la historia de la sociedad machiguenga con la finalidad de construir la historia total del Perú en todos sus espacios culturales, por ello la teoría resultado de la investigación sea de utilidad para construir la conciencia multiétnica y pluricultural y del manejo de la información en los procesos culturales y socioeconómicas. Por otro lado, la experiencia laboral con los machiguengas en los últimos años en el sector de la educación nos llevó a observar el comportamiento y buscar sus antecedentes a fin de sistematizar la información oral y documental referentes al desarrollo cultural machiguenga, que conlleve a cumplir la exigencia legal emanada del estudio para optar el título profesional de historiador.

Sin embargo, consideramos como limitantes la escasa bibliografía sobre los machiguengas, así como el tratamiento de la información oral para construir la historia de los machiguengas. Otro factor influyente en el proceso de la investigación es la concertación y coordinación con los misioneros del siglo XX y XX albergados en los centros misionales religiosos para ancianos seglares, misioneros y religiosos.

En cuanto al aspecto histórico, los machiguengas participaban en dos círculos culturales, por las características mostradas dentro de una cultura de recolectores, cazadores y pescadores; actividad económica importante, fueron ensanchando sus actividades como el cultivo de plantas en forma rudimentaria, esporádica no selectiva, ni determinaron cambios en sus comportamientos, conocidos por los incas les dieron la denominación de antis.

Estos habitantes fueron conocidos por los occidentales con el nombre de manaríes, "gente de guerra o parataris o chonchoytes", surgieron leyendas sobre los chonchoytes y los identificaron como pobladores del río Amazonas, e incluso los relacionaron con las mujeres guerreras y en otro sector del territorio peruano los denominaron pilcosones a fines del siglo XIX.

El otro círculo cultural de los machiguengas pasa por el periodo de expansión de la industria, el cultivo agrícola de tubérculos; y empezaron a consumir alimentos condimentados y cocidos, a esto se suma el rol de los evangelizadores, misioneros, seglares y religiosos asentados desde el periodo colonial para iniciar el proceso de conversión cultural y cristiana, hoy se le denomina MISEMA (Misioneras Seglares de Puerto Maldonado) y el Vicariato Apostólico del Puerto Maldonado.

En la teorización histórica, sostiene Ferrero que los machiguengas tienen origen indígena muy parecido a los nativos del Ecuador, Colombia, Brasil, Paraguay y Bolivia con características fisonómicas con la raza Indoamericana, de estatura media, fuerte musculatura, anchas espaldas, piernas más delgadas que gruesas, el rostro de color cetrino y abultados pómulos y cabello negro y arraigado, las mujeres de talla baja, la cabeza proporcionada de cabellos espesos y de color pardo.

Las características fisonómicas de los machiguengas dan la apariencia de habilidad y destreza del dominio de la selva, con inteligencia adaptada al dominio de los naturales; para llevarlos a la ampliación de su cultura, los misioneros seglares y religiosos organizaron programas de alimentación y salud con la finalidad de elevar las condiciones de vida de los machiguengas y convertirlos en seres con patrones culturales de desarrollo.

Sin embargo pasaron varias generaciones de misioneros y no lograron transformar la mentalidad selvática, desde el manejo del idioma y religiosidad, con la organización de los comunidades, los misioneros para el período contemporáneo se establecieron por generaciones desde 1950, esto no quiere decir que antes no estén registrados en la historia del papel y rol de los machiguengas y en los cambios y comportamiento cultural.

Los machiguengas en el desarrollo del período autónomo tiene relaciones con la sociedad inca, pero no fueron tributarios[1], lo cual les permitía mantener sus libertades naturales.

Sin embargo para el período de la dominación española los jesuitas avanzaron sobre el valle del Paucarpambo y Tonomarca a partir de 1650, además en 1789 los franciscanos empezaron la dominación mental de la etnia, con un número reducido de 44 individuos[2] que los ubicaron en la zona de evangelización de

[1] Cenintagoya 1984: 140 – 143.
[2] Gassevitz 1947: 45.

Copacabanilla[3] para conocer de cerca las formas de vida y lenguas de comunicació, y así absorberlos a la sociedad católica.

La lengua machiguenga pertenece a la familia arawak, tiene una amplia distribución de los preandinos de la ceja de la montaña. Se puede diferenciar en la lengua machiguenga los datos proporcionados por Gerhard "yapa toi'takara" que significa personas (machiguengas), personas no humanas (saanka'rite). Yupato'takara, significa animales que viven en manadas, especialmente los pecaríes (pi'ratsi).

Las expresiones machiguengas se traducen como "los que se reúnen"[4], la comunicación en lengua machiguenga llega a todos los habitantes del Alto y Bajo Urubamba a la que Betty Elkins de Smell dedica un análisis de la fonología del arahuak machiguenga, divide en grupos de dos a veinte sílabas, que llevan un solo acento principal, por tanto cualquier vocal puede ser silábica, aparecen las vocales de grupos intensivos.[5]

Lo dicho por De Cenintagoya, es extraño relacionar o emparentar a los animales y al machiguenga, fenómeno curioso observado en los machiguengas, les gusta el bosque donde nacieron, aunque tengan 20 o 30 años vinculados a la sociedad occidentalizada, "casi todos los animales y aves se acostumbran al lado del machiguenga, se ha visto la cría de un sajino (cerdo montes) correr detrás de muchachos como si fuera un perrito, las aves con los niños revolotean de copa en copa sobre los árboles y después volvieron al lado de las muchachas que eran sus dueñas, las aves y animales dan lecciones de sociabilidad a los machiguengas".[6]

Las especies cultivables tienen relación con el uso de técnicas rudimentarias para el cultivo de la sachapapa, yuca, camote, maíz, maní y el plàtano. La cría de aves de corral y animales menores como cuyes. Actualmente los machiguengas producen cacao, café, achote para el mercado externo y algunos impulsados por las misiones dominicas han incursionado en la ganadería. Explotan madera de manera individual dentro del sistema de habilitación de los patrones. Así mismo los machiguengas venden su fuerza de trabajo a las empresas petroleras.

La explotación del caucho trajo consigo transformaciones a los machiguengas, los curacas locales pasaron a depender de los patrones caucheros. La sobre explotación del poblador machiguenga trajo consigo prácticamente su exterminio,

3 Ibidem: 47
4 Gerhard 1995: 71-94, 95.
5 Elkings 1974: 8-9.
6 De Cenintagoya: 78-79.

por tanto los machiguengas huyeron a zonas de refugio de la selva alta, de los afluentes y volvieron a los sistemas tradicionales de su vida cotidiana.

Entonces, las misiones dominicanas jugaron un papel importante al recuperar el valor humano de las poblaciones deshumanizadas por la explotación del caucho a través de los propietarios y administradores, así como de los enganchadores. Las estrategias puestas en práctica por los dominicanos de intercambio en puertos, para intercambiar productos regionales por bienes y manufacturas nacionales.[7] Los machiguengas adoptan el modelo organizativo de algún grupo étnico, es decir, la explotación del caucho desorganizó totalmente a la sociedad machiguenga destruyendo las estructuras incipientes de organización y división de la población, haciendo que adopten otros patrones culturales, sobre todo los grupos étnicos vecinos o de costumbres similares.

La religiosidad machiguenga no está separada de sus actividades y prácticas diarias, de manera que no se puede separar las actividades cotidianas de la religiosidad o actividad religiosa, el resultado es la creencia relacionada con la práctica, es inseparable de la economía y la sociedad. Los machiguengas constituyen los grupos más numerosos en las misiones y los evangelizadores tienen una gran labor para empezar un cambio en la Amazonía peruana.[8]

Por ello Báez, agrega que los cambios dramáticos respecto de la situación de los machiguengas, son de responsabilidad, en parte, de las migraciones de colonos andinos quienes destruyeron la selva parcialmente por la expansión agrícola.[9]

La enseñanza religiosa la hicieron a través de los mitos y creencias transmitidas literalmente mediante un género muy bello y fácil de asimilar. Por tanto el indígena machiguenga distingue un espacio sagrado y un espacio profano (para la interpretación religiosa de los autores que estuvieron dentro del catolicismo, por tal circunstancia utilizan términos para los machiguengas sin significación o trascendencia).

La simbología de la religiosidad machiguenga expresa relación emotiva afectiva sobre lo natural, lo sobrenatural y lo sagrado, el símbolo es un símbolo de características especiales y conduce al conocimiento del otro y establece relaciones con características especiales, el indígena amazónico vive un mundo cargado de simbolismo[10]. Las imágenes del río, las aves, van penetrando en su mentalidad hasta formar parte de su existencia.

7 CAAAP: 135-137.
8 Shupichi,1996.
9 Baes: 13.
10 Ibidem. 186-187.

Las mentalidades de los machiguengas expresan ideas del inconsciente colectivo, por ejemplo, si se "les cae pedazo de yuca al suelo dicen que un alma se las quito para comerla, en el sitio donde cayó golpean repetidamente con una piedra para matar el alma y defenderse de ella, cuando a uno le silva al oído dicen que un alma que le avisa de su muerte. Cuando hay eclipse de sol creen los machiguengas que se apaga ese astro, entonces cogiendo una flecha ponen un pedazo de algodón encendido disparando fuertemente hacia arriba con el objeto de volver a encenderlo".[11]

Tales creencias tienen relación directa con la religiosidad y las mentalidades machiguengas, sólidas en sus estructuras. De las creencias religiosas se deduce la existencia de la unidad de Dios a quien llaman Tasurinchi, en la creación, en la inmortalidad del alma y en la existencia del espíritu malo llamado Caningari. Los machiguengas le temen mucho, su culto es nulo y jamás adoran a ese Dios Caningari, tal vez por un respeto muy arraigado demuestra un ateismo práctico.[12] Al llegar la noche se acuesta en el duro suelo sin cambios que le atormenten.

Para los machiguengas dios existe, la razón natural se lo da a conocer conforme se deduce de una de sus leyendas que se refiere a la creación del mundo, se le encuentran extravagantes en sus supersticiones, son amigos de las adivinanzas, creen que los árboles son seres animados y como ellos lo ven en la transformación de los animales, en el tigre y el venado.

Existen dioses machiguengas variados para una población mayoritaria y, minoritariamente un solo dios. Sangarite, dios machiguenga al principio era humano, por mal comportamiento se alejó de los machiguengas y se convirtió en ángel. Tuvo seguidores en los pobladores de las nacientes de los ríos, quienes formaron las primeras tribus sangarites.

Para la evangelización predominaron los proyectos experimentales de las políticas de la iglesia, a fin de consolidar la doctrina misionera en cada uno de los sectores y lugares donde se establecieron los machiguengas.

"Dentro del proyecto misionero la evangelización debería hacerse en la estructura de las reducciones a pueblos, pero los nativos de la selva no son reducidos, no viven en el pueblo, se hacían puertos en ella. Por lo tanto la evangelización supone las entradas a la selva y a la ruptura de la frontera de guerra, es decir la evangelización debe ser obra conjunta de la conquista y de los misioneros".[13]

11 Ferrero, 1967: 37.
12 Ibidem: 328.
13 Álvarez,1996: 351.

Los misioneros y colonizadores, pretendieron que a civilización se sometiera al mismo sistema implantado en la costa y la sierra, es decir, el sistema encomienda del sistema colonial. En 1601 con Cédula Real se ordena que los nativos sean reducidos en poblados y aplique el medio de la predicación del evangelio, no paguen tributo por diez años, ni sean encomendados a ninguna persona[14]. La dispersión de los grupos humanos formaron múltiples aldeas. Entonces se organizaron los puertos a orillas de algunos ríos para asegurar el comercio y circulación de productos y con el fin de asegurar tierras de cultivo abundantes que puedan sembrar y mantener miles de nativos.

Establecidas las estrategias la evangelización empezó con cuidar decididamente la enseñanza de los principios cristianos católicos, catequizar y bautizar a los individuos machiguengas. La evangelización tuvo la adopción de los mismos nativos con vestido, vida cotidiana igual al misionero, el mismo que ingresó a la religión sin el afán de negocio, los regalos en la evangelización fueron otra forma de acercarse a los machiguengas. Pero el paternalismo empezó a hacer impacto en las poblaciones machiguengas, comenzó con los curacas de cada tribu, los que fomentaron el ingreso del catolicismo.

Hasta que en 1900 el Papado designó a los dominicos el cargo de la evangelización de esta región y en 1902 se fundó la primera Misión en Chirumbia, territorio de los machiguengas, después de 1918 se extendieron otras misiones cerca del Urubamba, como la de Koribeni y Timpía, a partir de 1940, cuando las epidemias y malaria diezmaban a la población, comenzaron a emigrar hacia las tierras bajas.

Las misiones llegaron a tener en sus filas a más de trescientos jóvenes de Shintuya pertenecientes a las tribus machiguengas[15], fueron los medios de llegar a las mayorías dispersas. Por otro lado uno de los problemas que afectó a los nativos, el elemento femenino es escaso "debido a sacrificios humanos, caza o pesca, o para evitar epidemias. El varón a podido sobrevivir con mayores posibilidades por ser dotado físicamente y la mujer tiene las tareas más difíciles"[16]. Los misioneros les enseñaron la palabra de Dios a leer, escribir y normar el desarrollo de la familia.

Los misioneros dominicos se establecieron en forma oficial como Vicariato de Puerto Maldonado, abarcando el departamento de Madre de Dios, las zonas del Río Purus, del Bajo Urubamba, en los departamentos de Ucayali, Cuzco, en

14 Ibidem. 126-127.
15 IOPPE. V, XVII, 1970.
16 Idem.

la zona de Quicemil y en todo el valle de la Convención[17], establecieron escuelas, talleres, cocinas y talleres mecánicos de las misiones.

Los tratadistas generalmente religiosos sostienen que le proceso de conversión de los machiguengas, es un milagro especial, pues cada centro se parece a un oasis donde florecen las más exquisitas virtudes sobrenaturales, en medio de un mundo pagano[18]. En las misiones los nativos quedaron obligados a asistir a las explicaciones cristianas y a misa, a rezar a determinadas horas, a celebrar diversas fiestas religiosas, ocupando un lugar prioritario.[19]

La conversión machiguenga pasa por un proceso de práctica del catolicismo y de sus costumbres "paganas", no son farsantes, muchos de ellos se convierten realmente y practican los actos religiosos, ritos, misia y adoración a Dios. Pero no se produce en ellos una revolución, lo que se consigue de ellos es la convivencia con el misionero.

Finalmente los pueblos machiguengas se convertirán siempre que las condiciones de vida tengan patrones culturales de cambio y asegure un desarrollo diferente, siempre que las políticas de Estado respeten las formas de vida y recursos, además de vincularlos a medios de comunicación no alienantes.

El desarrollo de los machiguengas no sólo requiere de la evangelización y de misiones, requiere la atención de las políticas de estado para un desarrollo integral, armónico, sustentable y sostenible, pasa por la atención en salud y educación, pero las políticas tendrán que ponerse de acuerdo a las políticas locales y regionales de los grupos multiétnicos.

Para el trabajo que se viene realizando se tiene algunos conceptos, tales como:

Evangelización y misiones: Manuel Álvarez en su *Manuscrito de los Machiguengas* (1986), nos dice que el término evangelización lo empiezron los primeros misioneros franciscanos para los grupos nativos. Pero Andrés Ferrero se refiere que el rol de los evangelizadores de las misiones seglares van, junto con los religiosos asentados en centros de misión, los que iniciarán el proceso de evangelización.[20]

Por su parte Larrañeta amplia el concepto al explicar que las misiones juegan un gran papel desde 1550 en el proceso de evangelización y cambio de comportamiento cultural de los machiguengas.[21]

17 Rumovill,1984:332 - 333
18 Ferrero, 1967:308 - 309
19 San Román, 1975:85 - 86
20 Ferrero, 1967:221.
21 Larrañeta, Ob. cit.

Historia: En la investigación la historia la entendemos como la relación de los sucesos públicos y políticos de los pueblos machiguengas, como la manifestación cultural y de actividades humanas con el medio geográfico, es decir que la historia étnica será la orientadora científica.[22]

Grupo étnico: Denominativo que se da a los grupos humanos nativos originarios de la selva peruana, con patrones culturales heterogéneos de acuerdo a la ubicación geográfica. También consideramos como grupo étnico a la comunidad con características culturales comunes, mismas que rigen un comportamiento colectivo dentro de lo mágico religioso. Es una categoría utilizada en las ciencias sociales para recuperar la valoración de la cultura nativa y originaria del Perú.

Iglesia: Comprende la congregación de fieles cristianos católicos; es el conjunto de todos los ministros y fieles de un territorio. Es la congregación de fieles en el mundo de la fe católica.[23]

También indicaré los objetivos que guían la investigación, los que se pueden resumir en los siguientes:

- Analizar el proceso de conversión cristiana de los machiguengas y los factores influyentes vinculados a la sociedad peruana.
- Explicar las condiciones socioeconómicas y geohistóricas de los machiguengas desde su origen.
- Identificar los aspectos culturales en el proceso de conversión de los machiguengas.
- Precisar el rol de las misiones en el proceso de conversión cristiana relacionado con el desarrollo de la sociedad machiguenga.

22 Meiggeves ob cit.
23 Alegre, 1948:246.

BIBLIOGRAFÍA

ALEGRE, Pascual.
1948 "Así muere un machiguenga", En: Misiones Dominicanas del Perú. Lima.

ALVAREZ, Francisco.
1947 "Misiones de Korivene: Datos para la historia". En:Misiones Dominicanas de. Perú. Lima.

ALVAREZ, Manuel.
Manuscrito de los machiguengas.

ALVAREZ, Ricardo.
1996 El Perú: Bajo Urubamba. Editorial Enotria. Lima.

ANDERSON, Jeanine.
1990 "Los sistemas de Género y desarrollo de la selva". En: Shipihui. Revista Peruana VI. Lima.

ARANA, Teófilo.
1937 Cantos machiguengas. Ediciones de Corivene. Lima.

BARCLAY, F. Santos.
1991 Amazonía Peruana. Edit. Terra Nuova. Lima.

CARDOSO, Ciro.
1981 Introducción al trabajo de investigación histórica. Editorial Crítica. Barcelona.

CENTRO AMAZÓNICO.
1977 Amazonía demográfica peruana. Lima.

CETA. Shupihui.

DE CENINTAGOYA, Vicente.
1984 Los machiguengas. Lima.

ELKIS DE SMELL, Betty.
1974 Machiguengas, fonología. Instituto Lingüístico. Pucalpa.

FERRERO, Andrés.
1967 Los machiguengas, tribu salvaje. España.

GARCÍA, Segundino.
1943 Mitología machiguenga. Misiones dominicanas del Perú. Lima.

GASEVITZ.
1947 Comunidades indígenas, conocimiento y tierras. Atlas y base de datos. Lima.

GERHARD, Baer.
1994 Cosmología y shamanismo de los machiguengas. Editorial Abeja. Quito.

GERHARD, Baes.
1995 La religión machiguenga. Quito.

GRAING, Wesley.
1968 Migración de la sierra hacia la selva. Universidad Agraria La Molina. Lima.

HUAMAN, Daniel.
"La investigación histórica. Etapas del método histórico: Ciro Cardoso". En: Proyectos de investigación histórica No. 1.

INSTITUTO DE ESTUDIOS TROPICALES.
1966 Los machiguengas, tribu selvática del sur oriente peruano. Puerto Maldonado.

IOPPE.
1970 "Departamento olvidado del Perú". En: Documental del Perú.V. XVII. Lima.

JIMÉNEZ, Casimiro.
1949 "Bautizo de los jóvenes machiguengas". En: Misiones dominicanas del Perú. Lima.

MEGGEVES, Betty.
Amazonía hombre y cultura.

MORALES, Ambrosio.
1963 "Un mes con los machiguengas de Timpía". En: Misiones dominicanas del Perú. Lima.

PEREYRA, Fidel.
1942 "Leyendas machiguengas". En: Revista del Museo Nacional T.XI. Lima.

PLACESCIA MORO, Adelaida.
1985 Metodología de la investigación histórica. Editorial Pueblo y educación. La Habana.

RIGAN, Jaime.
1992 "Concepciones sobre las relaciones entre género, mitos y rituales". En: Amazonía Peruana No. 22. Lima.

RODRÍGUEZ, Francisco.
1985 Investigación científica en ciencias sociales. Editorial Pueblo y Educación. La Habana.

ROMÁN SAAVEDRA, Álvaro.
1992 "Mangure No. 08". En: Revista del departamento de Antropología. Universidad Nacional de Colombia.

ROSSEL, Enrique.
1916 "Los machiguengas del Urubamba: estudio etnográfico". En Revista Universitaria del Cuzco. Cuzco.

RUMOVILL, Roger.
1984 Amazonía peruana: historia económica y cultural. Lima.

SAN ROMÁN, Jesús.
1975 Perfiles históricos de la amazonía peruana. CETA. Lima.

SILVA SANTISTEBAN.
1995 Historia de nuestro tiempo. Editorial Universidad de Lima. Lima.

SNELL, Wayne.
1988 "El sistema de parentesco entre los machiguengas". En: Forciencias VI No. 3. Lima.

SOTO, Julio.
1982 "Ecología y salud en nativos machiguengas". En: Amazonía Peruana V. 3 No. 6. Revista Semestral de CAAAP. Lima.

TORRES BARDALES.
1997 Metodología de la investigación. Editorial San Marcos. Lima.

TORRES LÓPEZ, Edgar.
1966 "Fenomenología religiosa de la tribu machiguenga". En: Folklore Americano No. 14. Lima.

PARTICIPACIÓN DE LA SOCIEDAD AREQUIPEÑA FRENTE AL CAUTIVERIO DE TACNA Y ARICA 1890- 1929

Lizbeth Challco Muñoz
Universidad Nacional San Agustín-Arequipa

El presente trabajo de investigación está conformado dentro de la corriente histórica, teniendo como base el campo social especialmente durante el período de la independencia y República, siendo el nivel de investigación el descriptivo.

Nuestro problema estaría enmarcado especialmente y primordialmente en la capital del departamento. Es así, que la sociedad de Arequipa ha participado en dicho acontecimiento.

Nos hemos trazado investigar la participación de la sociedad arequipeña y el papel que tuvieron las instituciones representativas de la ciudad de Arequipa. Ya que estos organismos representan a la sociedad arequipeña frente al problema nacional.

También investigamos a las autoridades políticas y religiosas, ya que de estas nos interesa su participación como personas individualizadas, lo que nos interesa es su opinión o la acción que han realizado en base al deseo de la sociedad arequipeña, es decir de sus pobladores.

Probablemente las instituciones y asociaciones obreras creadas en ese entonces, participaron activamente durante el cautiverio de Tacna y Arica, reuniendo dinero y fortaleciendo el patriotismo. Todo con un solo propósito, el brindar ayuda a las dos provincias cautivas. De igual manera las iglesias (conventos y monasterios) donaron productos para que estos fueran vendidos dentro de los bazares creados para tal fin. La prensa dedicaba en sus páginas extensos artículos, fomentando el amor por la Patria, sobretodo en los cuatro años anteriores al plebiscito.

Como historiadores una de nuestra funciones es la de crear una identidad de nuestro pueblo, por lo que debemos reconstruir acontecimientos en los cuales, los peruanos han demostrado su participación, lo que queremos es valorar aquello. Luego de la guerra con Chile se firmó el Tratado de Ancón en el cual el artículo III dice: el territorio de las provincias de Tacna y Arica continuarán poseídas por Chile y sujetas a la legislación y las autoridades chilenas durante el término de diez años, contados desde que se ratifique el presente Tratado de Paz. Expirado este plazo, un plebiscito decidirá en votación popular si el territorio de las provincias referidas queden definitivamente en el dominio y soberanía de Chile, o sino continúa siendo parte del territorio peruano.

Aquel de los países a cuyo favor queden anexadas las provincias de Tacna y Arica, pagarán el otro diez millones de pesos, moneda chilena de plata o soles peruanos de igual ley y peso que aquella.

Tacna y Arica estaban ya ocupadas desde 1880 y sujetas a una política que se denominó "chilenización".

Afirmar que la conducta de Chile en las dos provincias a lo largo del cautiverio siguió una política uniforme, es exagerado pues la chilenización se da en dos etapas, una se inició desde la ocupación a fines del siglo XIX y otra que empieza a comienzos del siglo XX.

La primera fue llamada chilenización pacífica y duró 17 años, fue realizada con medios decorosos, para ganar el cariño de la población local, a fin de tenerlos a su lado en el momento que se verificase el plebiscito. Efectivamente esta política de Chile se puso en práctica, un plan que comprendía un orden material, que aparentemente beneficiaría a los ciudadanos de la región, la creación de centros de enseñanza, la fundación de nuevos periódicos, una serie de medidas que sin violencia hicieran simpático a sus habitantes el nuevo orden político a que su voluntad debió someterlos.

Al ver que la chilenización pacífica hasta el momento no producía los resultados que se deseaban, Chile ensaya otra modalidad, el método de la fuerza.

La chilenización violenta se da desde el año 1900, este período dura veintinueve años y en él se ven muchas injusticias. Uno de los encargados de chilenizar las dos provincias fue el intendente Máximo Lira y por cierto, esta tarea la cumplió al pie de la letra. Ahora bien, este sistema se concretizó en las siguientes medidas: clausura de las escuelas regidas por peruanos y reemplazadas por chilenos, modificar los límites departamentales, aplicaciones de leyes colonizadoras, clausura de las iglesias, expulsión de los sacerdotes, traslado de la jefatura militar de Iquique a Tacna, clausura de las imprentas peruanas y creación de periódicos que avalasen la política de chilenización, expulsión de la masa de habitantes peruanos, conscripción de jóvenes peruanos al ejército chileno, y fomentando una corriente inmigratoria proveniente del sur.

Todo este conjunto de medidas debió producir un cambio, pero no fue así, al contrario, sólo sirvió para hacer más aborrecible y odiosa esta política, despertando, por el contrario, el amor patriótico al Perú en ambas provincias.

Desde las apartadas aldeas hasta los grandes centros de la república germinó la sola idea de la libertad a todo trance de estos territorios, mediante arreglos

pacíficos. Por todas partes se crean asociaciones voluntarias, se inician bazares, se preparan espectáculos públicos con el fin de dedicar su producto al rescate de Arica y Tacna.

La Sociedad de Artesanos "El porvenir de Tacna", sin lugar a dudas juega un papel importante en la afirmación del sentimiento nacional, fue fundada el 20 de mayo de 1880, supo resistir con elevada abnegación los avatares de la dominación chilena. La labor de esta institución fue apreciada y reconocida por propios y extraños, a través de toda la etapa del cautiverio, nunca dejó de prestar su participación en resguardo de los intereses de la patria y sus participantes jugaron también un papel importante, combatieron en la batalla del Alto de la Alianza. Al final son muy pocos los asociados sobrevivientes, quienes continúan dando vida a la asociación. La tarea de esta sociedad se caracterizó por el tino y sagacidad de sus procedimientos.

También tenemos la Sociedad Peruana de Arica, cuyo desempeño es similar al de la Asociación de Tacna. Su creación se da en el año de 1886, lo que busca esta asociación es propender el adelanto del puerto peruano, mantener vivo el amor a la patria. Se encarga de organizar las actividades de los aniversarios patrios públicamente. A pesar de todos los atropellos surgidos por la chilenización siempre logran eludir tan cerrada vigilancia.

Como vemos, estas dos Asociaciones ante todo, no decaen, sino al contrario van fomentando con mayor fuerza el patriotismo de la población. No solo se crean estas asociaciones, durante ese período son muchas otras las que se crean en todo el Perú.

Nos permitimos dedicar unos renglones a estas florecientes poblaciones situadas al sur de la costa del Pacífico, dos provincias peruanas que de la mano del destino fatal se han sumergido en la oscuridad de un cautiverio sojuzgador, con un fin, que sacrificasen cuanto estuvieran en la hora solemne de la prueba, esa defensa de la patria, ese constante deseo de reincorporación al seno de la patria, prueba de esto lo hallamos en ciertos artículos de la prensa.

Como lo hemos señalado antes, ni las más duras medidas chilenizadoras ni el persistente accionar del tiempo pudieron desarraigar con el alma de nuestros compatriotas, ni mucho menos minimizar su esperanza de volver algún día a pertenecer al Perú.

Podemos decir que la lealtad patriótica entre tacneños y arequipeños fue constante y viva por igual y sin distinción de sexo, edad, posición social, por todos los compatriotas del territorio en disputa.

Ejemplo de ese patriotismo, de la lealtad y fidelidad de los niños es el siguiente fragmento que apareció en la prensa tacneña:

> Molestare una vez más vuestra generosa atención, señores, para darnos este último día de la Patria. Un padre de familia tiene entre sus tiernos vástagos un adolescente que apenas cuenta ocho navidades, durante toda esta semana el párvulo ha trabajado en secreto una vara de madera en cuyo extremo a colocado un hilo corredizo, y hoy, en las primeras horas de la mañana ha salido al patio de su casa, ha fijado la vara en la parte superior del muro y por allí se eleva una banderita ¿De qué color es la banderita? Es de dos colores, blanco y rojo. Su padre preguntaba al niño lo que hace y el le responde: yo te he oído decir que somos peruanos, que esta tierra que pisamos es peruana, que hoy es el día de nuestra patria, yo también soy peruano y pongo mi bandera.[1]

A lo largo de casi una centuria de años que duró este problema, el lema de reincorporación de las provincias cautivas a territorio peruano siempre estuvo presente en el ánimo y pensamiento de los hombres que en los diversos momentos les tocó dirigir el destino político de nuestro país. Desde los primeros gobiernos casi inmediatos a la firma del Tratado de Paz hasta el segundo gobierno de Leguía, donde se dio una definitiva solución al problema de Tacna y Arica, a como de lugar.

Se sabe que la iglesia cumplió un papel importante para el rescate de ambas ciudades, la preocupación no solo era de los hombres del Estado, sino que se ve también un elevado interés en los sacerdotes Sin embargo, existió un problema, en el periódico Voz del Sur se propone lo siguiente:

> conventos, monasterios y cofradías sean vendidas, sin miramiento, que el rescate de Tacna y Arica sea pagado con el producto de los bienes eclesiásticos. Los conventos y monasterios peruanos y todo lo que era peruano, no hay duda que cooperarían al objeto santo de la libertad y honra del país.[2]

Toda esta propuesta que hace el periódico *La Voz del Sur* no es aprobada por el gobierno, ni por los ciudadanos y es rechazada rotundamente por los sacerdotes.

Como otras veces la población de Arequipa se constituyó en un de los primeros de toda la república en ofrecer su generosa ayuda en bien de estas dos provincias del sur. Su tarea inicial fue abocarse a la creación de un bazar patriótico

[1]PALACIOS, Ob. cit.
[2]EL DEBER , jueves 20 de abril de 1893

donde se exhibirían y venderían los objetos confeccionados por las damas de las provincias cautivas y de la ciudad de Arequipa, como es de suponerse esta idea tuvo especial acogida, se formaron comisiones necesarias para el caso. Para ello se les envió una carta circular invitándoles para que sean jefes de la misma comisión, por ejemplo, Amalia Zela, arequipeña, ella acepta gustosamente llevar este cargo, también fueron invitadas damas tacneñas para que juntaran los productos, los cuales fueron enviados a Arequipa, para realizar la rifa cuyos fondos serían destinados al rescate de Tacna y Arica.

De inmediato la ayuda no se hizo esperar, las mujeres empezaron a remitir sus trabajos. *El Progresista*, en una edición del 26 de septiembre comentaba:

> Atentos como siempre a la voz del patriotismo, nuestros nobles y generosas paisanas han remitido y siguen remitiendo, día a día un considerable número de obras de manos a casa de las señoras comisionadas para enviarlas al bazar patriótico que próximamente se inaugurará en Arequipa con el objeto de acumular los fondos para el rescate de Tacna y Arica

Arequipa tuvo un destacado papel durante el cautiverio de las dos provincias, ya por parte de su gente, como se vio, como por el interés y entusiasmo que tuvieron los periódicos de ese entonces: Revista del Sur, El Deber, El Cosmos y La Patria; en todos ellos se publicaban elocuentes y extensos discursos en defensa de Tacna y Arica.

> Nunca fue inútil el llamado a las puertas del corazón arequipeño, se comprendía que tome parte activa en la liberación de Tacna y Arica.[3]

El pueblo de Arequipa se dio a conocer en el Perú y en el mundo como pueblo activo y luchador, el tiempo y los hechos lo confirman.

[3]EL DEBER, viernes 1 de septiembre de 1893.

BIBLIOGRAFÍA

EL DEBER
1893 3er. Año, Arequipa.

PALACIOS RODRÍGUEZ, Raúl
1974 La chilenización de Tacna y Arica 1883-1929. Ed. Arica, Lima.

CONTROVERSIAS EN LA HISTORIA. LA PARTICIPACIÓN DE AREQUIPA EN LA INDEPENDENCIA DEL PERÚ

Jackeline Monroy Rondón
Universidad Nacional de San Agustín- Arequipa

La versión oficial difundida por la historiografía general, dice que la independencia, fué el resultado de una lucha del pueblo contra España; para lograr nuestra libertad, y este fue el resultado de la toma de conciencia, debido a los abusos cometidos contra la población india. Sin embargo estos son los pensamientos de la versión oficial que forma las bases precarias de una nacionalidad y esconden los intereses de una determinada clases social peruana. Pues bien en nuevas investigaciones se ha llegado a la conclusión que la independencia del Perú fue la consecuencia de una pugna en Europa entre Metrópolis competidoras por el dominio universal; y en nuestro caso la independencia fue concedida y no conquistada; es decir, fue hecha por ejércitos extranjeros, ya que las grandes masas estuvieron ausentes, sólo participaron en escaramuzas junto a los montoneros, especialmente de la sierra.

No fueron la gran mayoría de indios los que lucharon, ya que estos estuvieron presentes en anteriores levantamientos como lo fueron los de Pumacahua, los hermanos Angulo, Túpac Amaru, y que fueron cruelmente castigados y exterminados; por otro lado, los ricos o pertenecientes a la elite no participaron en este movimiento, ya que estaban asociados con la metrópoli (España).

De allí que la independencia del Perú se limitó a ser un hecho de carácter militar y político, dejando intacto las bases mismas del sistema colonial.

Esta idea corresponde a una historiografía cuyo carácter ideológico es la manipulación del pasado en función a las exigencias del presente.

Eminentemente el departamento de Arequipa participó de este movimiento. Arequipa tiene, una situación geográfica estratégica que le permitió participar en las diversas situaciones y operaciones comerciales, especialmente en Cuzco y Potosí, fue nombrada con los títulos de "Muy Noble y Muy Leal y Fidelísima". Estas demostraciones de fidelidad, provenía únicamente de las clases dominantes y autoridades que protegían y cuidaban sus puestos ; en cambio, los grupos oprimidos, el pueblo como la juventud y la intelectualidad, aguardaban el momento propicio para manifestar su descontento.

Entonces es momento de esclarecer y conocer más nuestra historia regional en su esfuerzo de poner término a una serie de fantasías y mitos que por desgracia

aún subsisten como que durante la colonia Arequipa se mantuvo servicial al rey de España estas calamitosas mentiras históricas que por más que sean repetidas nunca se convertirán en verdad.

La intervención de Arequipa en diversos movimientos independentistas.

Después de la declaración de la independencia por San Martín el sábado del 28 de Julio que para algunos fue un error y que más de la mitad del agonizante Virreinato estaba ocupado por los realistas, y en el intermedio a la llegada de Bolívar se inician las expediciones decisivas internándose en la Sierra Central. Carratalá dirige su paso por Cangallo pueblo heroico, activo, participante en los movimientos independentistas.

A su paso Carratalá sólo dejó desolación y muerte, este pueblo comprometido en la lucha, vencidos y perseguidos sin tregua siendo blanco de matanzas horrorosas fugitivos de su hogar, sus bienes saqueados, igualmente pasó con las aldeas, caseríos, estancias, chozas y sementeras. Estos habitantes fingieron someterse porque apenas retirados los opresores, volvieron a tomar sus armas.

El foco principal fue Ica, contra esto el virrey organizó una expedición que saldría de Arequipa a órdenes de Valdés y Canterac quien por sí mismo quería destruir la división de Tristán, hecho que lamentablemente sucedió en marzo y abril siguiente.

También los pocos que resistieron y se enfrentaron en la batalla aunque desigual con Carratalá y sus vándalos fueron aplastados y desechos como lo hicieron con los Coracoras y Morochucos en los altos de Parinacocha que se convirtió en una carnicería aterradora, mientras tanto en el centro, los agentes patriotas enviados desde Ica, pueblos que veían pasar derrotado y maltrecho al execrable y execrado Santala, lograron encender el fuego de la rebelión en la antigua intendencia de Arequipa.

Conmovidos con motivo de la propaganda armada que llevó a cabo Guillermo Miller, por parte de los realistas Jerónimo Valdés como jefe de la división cantonada al pie del Misti, toda la zona del Río Ocoña, Camaná a la llegada de Valdés estaban insurrectos.

Desde Chuquibamba hasta Salamanca hasta Gramadal, Caravelí, Cháparra y Atico estos rebeldes habían llegado a constituir fuerzas más o menos organizadas cuyo deseo era flanquear las guarniciones de Abancay, Ayacucho y Huancavelica cortando la comunicación con Cuzco y Jauja era necesario contenerlos y para ello se envió al coronel Domingo Tristán y al comandante Pedro Antonio Rolando para

actuar en Majes y Camaná respectivamente y también tomaron represalias en Chuquibamba el subdelegado Don Lorenzo Calderón (arequipeño).

Tristán con el regimiento miliciano de Dragones de Majes nada hizo en contra de los insurgentes, pues pensaba unirse al ejército patriota, Rolando por su parte aunque operando activamente se vio imposibilitado ya que sus tropas comenzaron a deshacerse con mucha rapidez.

Ya el 10 de agosto desde Camaná Rolando aterrado, como se veía embestido por los patriotas de la Costa y de la Sierra que se acercaban por Atico y Antaray, pide ayuda a Tristán por oficio en el que este le pedía 50 hombre bien preparados para remplazar las bajas.

Rolando en principio contaba con 180 hombres de los que desertaron hasta el 1° de septiembre 80 y 30 estaban enfermos sólo consiguió 36 peruanos que le dio Lorenzo Calderón, Tristán no hizo caso, al fin Rolando pudo hacer frente a las tropas patriotas y tuvo que retirarse. Tristán que secretamente se entendió con los rebeldes, abandona a su segundo regimiento y vino de Caravelí a Quito y pasó a Mollendo y se embarcó a mediados de septiembre para la capital a ponerse a órdenes de San Martín, es entonces cuando Valdés es nombrado jefe del primer ejército del sur. Arribó al cuartel general de Arequipa, completó y reorganizó el ejército y en seguida puso atención a las insurrecciones de Chuquibamba y Camaná pues quería realzar el nombre del ejército realista que había decaído. Pronto organizó a la infantería, caballería y artillería, emprendió el viaje a Chuquibamba cabeza de la provincia de Condesuyos, donde sabía que estaban los insurgentes dispuestos a castigar a Calderón. Tuvieron que escapar al aproximarse el ejército español, los rebeldes retrocedieron perseguidos por Valdés, quien los alcanzó en Salamanca, donde dieron combate no muy favorable a los patriotas.

Un segundo encuentro se efectuó en Caravelí con resultados dudosos, y un tercero se dio en las alturas de Huancahuanca (Lampa) Parinacocha, donde llenos de valor incorporados con los insurgentes de Camaná y Condesuyos, así también actuó Valdés con mucha astucia y rapidez, al fin dio con ellos en Quercoyoc o Querco hacienda de la parroquia de Saucos (Lucanas), sur este de Puquio, la derrota fue aplastante pocos fueron los patriotas que pudieron escapar, muchos fueron tomados prisioneros y llevados a Arequipa.

Valdés satisfecho sabía que desaparecerían los revoltosos y se dirigió a Caravelí donde posteriormente daría un funesto golpe en la que sucumbió las división de Tristán. Esto explica que Arequipa fue siempre rebelde y hace sentir su descontento en grandes revoluciones, pues su participación no sólo fue la que acabamos de describir, sino que desde 1780 con la rebelión de los Pasquines y en 1814 en la revolución de Pumacahua y los hermanos Angulo.

Una muestra del caudillismo en Arequipa, fue la rebelión de los pasquines de 1780, fruto del descontento de la gente por la subida de las alcabalas y otros tributos. Además del abuso de algunas autoridades y todo tipo de injusticias cometidas en ese tiempo. Es entonces cuando surge una protesta anónima de un pueblo oprimido que no se intimidó ante algún funcionario con el siguiente pasquín:

Quito y Cochabamba se alzó
y Arequipa ¿por qué no ?
la necesidad nos obligó a quitarle
al aduanero la vida y a cuantos
le den abrigo ¡Cuidado !

Incluso llegan a Semanat, el Gobernador General de Arequipa, luego empezaron a proliferar los anónimos amenazadores, en las puertas de la catedral, en las residencias del corregidor, el entusiasmo colectivo se hacía manifiesto y no podían hacer nada para detenerlo; algunas de estas notas hacían alusión al gobierno británico cosa que ponía más tensa la situación para los servidores del rey, incluso en alguno de estos pasquines se da un ultimátum para el cierre de aduanas, en alguno hasta esclarece :

Mas si acaso nuestro empeño
resultase perdedor tengan por
cierto que sangre como el agua
ha de correr

Hasta en una ocasión el gobernador Semanat contesta a uno de estos pasquines en el que se muestra sereno y desea entablar negociaciones como último recurso hasta que finalmente cerrarían la Aduana.

Posteriormente se produce en 1814 la revolución de Pumacahua y Angulo que abarcó las provincias del Cuzco, Puno y Arequipa. Pumacahua y Angulo emprendieron su marcha sobre Arequipa con 500 hombre, fusiles, macanas y hondas, algunos caballos y artillería. Moscoso y Picoaga ayudados por el brigadier Pío Tristán y el sargento mayor de Lima Antonio María del Valle reunieron alguna gente y salieron al encuentro de los cusqueños en las inmediaciones del Cangallo, el 9 de noviembre se encontraron ambos ejércitos en el lugar llamado la Apacheta, el combate fue de corta duración Moscoso, Picoaga y Valle cayeron prisioneros, sus soldados se esparcieron sólo Valle logró escapar.

En Arequipa había un gran número de revolucionarios que simpatizaban con los caudillos, al día siguiente el ánimo de la gente fue muy efusivo que entre estrepitosas vivas, especialmente por parte de los eclesiásticos, la municipalidad

también se les unió, las provincias de Moquegua, Chuquibamba, Camaná y casi todos los partidos pronunciaron, ¡insurrección !. Las principales casas de Arequipa abrieron sus puertas a los vencedores dando donativos.

Pumacahua y Angulo creyeron en el triunfo definitivo de la revolución, poco duró la situación desesperada para el virrey y su corte, pues pronto abandonaron los insurgentes Arequipa debido a la aproximación de las victoriosas tropas de Ramírez, en esta acción participa nuestro héroe arequipeño Mariano Melgar quien en el momento de la entrada de Pumacahua a Arequipa, se encontraba en el Valle de Majes y se dirige inmediatamente a la ciudad a tomar causa de la independencia, llegó con algunos voluntarios, en Arequipa fue nombrado Auditor de guerra este con inteligencia logró reunir varios elementos par la guerra pero Pumacahua resolvió volver al Cuzco. Melgar va con ellos cuando estaban en Puno y emprendiendo un nuevo viaje se da la célebre batalla de Humachiri, pueblo y distrito de lampa en el departamento de Puno el 11 de marzo de 1815, del bando contrario se encontraba, en el mando el General Juan Ramírez quien obtuvo la victoria, al día siguiente nuestro célebre poeta mártir Mariano Melgar fue fusilado sin siquiera seguirle un juicio en un acto de pura crueldad.

Tras estos acontecimientos y posteriormente las diversas batallas hasta firmar la independencia del Perú y luego afianzarla en 1824 con la batalla de Ayacucho, en Arequipa la intendencia estaba ocupada por el Brigadier General Juan Bautista de Lavalle y Sagasti en lo civil y militar y por el Monseñor José Sebastián Goyeneche y Barreda en lo eclesiástico que constituían una fuerte columna del realismo.

La Capitulación de Ayacucho firmada por el virrey La Serna, es desconocida por las autoridades de la Audiencia del Cuzco y designan como nuevo virrey del Perú al Mariscal Pío Tristán y Moscoso vecino y residente en Arequipa se hizo cargo del virreinato aunque no lo ejerce al no haber sido ratificado por el rey de España; Pío Tristán al desligarse completamente de las filas realistas reconoce y acepta el nuevo sistema de gobierno del Perú es así que el día 6 de febrero de 1825 se realizó la ceremonia protocolar en la jura de la "Independencia" del Perú en el departamento de Arequipa.

Arequipa fue siempre una tierra heroica, de grandes revoluciones y magníficas costumbres, tierra que fue llamada "El León del Sur" por el coraje de su gente y su glorioso pasado.

BIBLIOGRAFIA

BONILLA, Heraclio y Karen Spalding
1989 La Independencia del Perú. IEP, Lima.

EGUIGUREN, Luis Antonio
1914 La Revolución de 1814. Lima.

GALDOS RODRIGUEZ, Guillermo
1967 La Rebelión de los Pasquines. Editorial Universitaria de Arequipa.

LEGUIA, Germán y Martínez
1972 Historia de la Emancipación del Perú. El Protectorado. Lima.

RADA, Pedro José y Gamio
1950 Mariano Melgar y Apuntes para la Historia de Arequipa. Lima.

UNA MIRADA AL PASADO A TRAVES DE LA FOTOINTERPRETACION, LA PAZ EN 1930

Amílcar Rodrigo Zelada Bilbao*
Universidad Mayor de San Andrés – La Paz

El presente estudio intenta utilizar fotografías aéreas estereoscópicas como fuente de investigación primaria, si bien esta técnica es muy utilizada en otras ciencias aquí se busca establecer una propuesta metodológica aplicada exclusivamente a la investigación histórica. Para este fin y como ejemplo se utiliza fotogramas de la ciudad de La Paz tomadas el año 1930, que en conjunto otorgan valiosa información cuando se cruzan con datos censales cercanos a la fecha de toma.

El objetivo de la presente investigación consiste en obtener indicadores socio económicos de una determinada época a través de la fotointerpretación, análisis que estará centrado en el espacio urbano, para lo cual inicialmente se realizó el inventario de los elementos físico-culturales visibles en las fotografías, posteriormente se identifico los diferentes usos de suelo concluyéndose con algunos ejemplos que muestran la estructura espacial urbana de la ciudad de La Paz durante 1930.

1. FOTOINTERPRETACION

Se denomina así a la técnica de examinar fotografías aéreas con el propósito de identificar objetos y juzgar su significado (A.S.P., 1960)[1]. La fuente de información que utiliza son: tomas obtenidas por un vuelo fotogramétrico, es decir, el recorrido que realiza un aparato aéreo en una zona provisto de una cámara con formato especial, cuyo desplazamiento en forma de serpentina permite obtener tomas consecutivas que se superponen longitudinal y lateralmente en fajas paralelas. (Lámina N° 1)

El producto final es la reproducción total del área recorrida, registrada en fotografías aéreas en secuencia ordenada, donde son visibles a determinada escala todos los elementos físicos naturales como culturales de la superficie, tal como si lo hiciera el ojo humano desde la posición que tuvo la cámara en el momento de la exposición.

---

* Es Ingeniero Geólogo y estudiante de la Carrera de Historia UMSA.
1 American Society of Photogrammetry, 1960. Retomada por Vargas, 1992 y Elbers, 1996

Para la identificación de datos se utiliza la técnica de la visión tridimensional o estereoscópica, en forma sucinta esta consiste en lo siguiente: cuando se observa una fotografía solo puede estimarse la distancia entre los objetos y parcialmente su forma; de igual manera ocurre cuando se ve con un solo ojo. Sin embargo, cuando el objeto es apreciado con ambos ojos se estima sus dimensiones, su angularidad y sus relaciones con otros objetos con bastante precisión. Observar un objeto desde dos ángulos diferentes es ver tridimensionalmente o estereoscópicamente.[2]

Este principio de observación (con dos ojos) se aplica igualmente a las fotografías aéreas. Al examinar tomas de un mismo sitio desde dos puntos diferentes, una con un ojo y la otra con el otro, estas dos imágenes se fusionan en el cerebro dando la sensación de la profundidad. Dos fotografías con estas características se llaman par estereoscopio, para ver la fotos aéreas tridimensionalmente se requiere un par y un instrumento especializado, siendo el de uso frecuente el "Estereoscopio de Espejos". (Lámina N° 1)

La información más importante que otorga este tipo de fuente es, que no discrimina la zona censada, en ella se registran todos los detalles expuestos a escala determinada. Cuando la secuencia de tomas ha sido muy precisa se puede visualizar todo el conjunto de un área relativamente extensa. Se ha calculado que por término medio cada fotograma contiene hasta un millón de "mensajes visuales" que deben ser seleccionados, sistematizados, identificados e interpretados por el usuario.[3]

2. ANALISIS DEL ESPACIO URBANO Y FOTOINTERPRETACION

Como se mencionó anteriormente existen múltiples aplicaciones de la técnica de la Fotointerpretación, actualmente se ha desarrollado otras metodologías y obtenido otro tipo de registros, es el caso de Imágenes de Satélite que aumentan el panorama de estudio. Al conjunto metodológico de análisis de registros sin estar en contacto con ellos, se los agrupa dentro de la Percepción Remota o teledetección siendo una primera aplicación la elaboración de cartas topográficas, pero son activamente utilizadas en Geología, Geografía, Biología, Arqueología, fines militares e Ingenierías Civil y Agronómica.

Las fotografías aéreas gozan de gran prestigio en el campo de la Percepción Remota, brindan mayor información que cualquier otro tipo de registro, su principal característica es permitir visualizar tridimensionalmente la superficie de la tierra, si a esto se agrega la antigüedad de las tomas su valor como fuente histórica es invalorable.

---
[2] Elbers, 1996
[3] Sabate, 1986: 124.

En temas relacionados al estudio de las ciudades un acercamiento primario permite realizar la cartografía y catastro urbano con una delimitación muy precisa, entre otras aplicaciones se puede identificar los diferentes usos de suelo, vías de acceso, tejido urbano y tipología de las construcciones. Una propuesta metodológica aplicada a la Geografía de las ciudades es la James Wray y otros (1960). Consiste en identificar usos del suelo urbano, tomar medidas de conjuntos y objetos y cruzar con información censal, de está manera se construye indicadores socioeconómicos que hacen referencia al espacio, entre estos tenemos: tamaño y tipología de la vivienda, densidad bruta y neta de la población, equipamiento social y otros. Este método ha sido diseñado fundamentalmente para la planificación de la urbe y es constantemente revalorizado por otros geógrafos como Sabate (1986) y Bodini (1988), por lo que en el presente trabajo se lo aplicará a la investigación histórica.

3. FUENTES

Existen secuencias completas de fotográficas aéreas estereoscópicas que cubren distintas zonas del territorio nacional y que fueron tomadas en diferentes años, es el caso de los siguientes planes de vuelo: HYCOM (1955-1956), HERCULES (1961), KUCCERA (1962), FAB (actuales). Para la ciudad de La Paz son de relevancia las tomas de: 1930, 1955, 1962, 1976, 1988 y 1996.

Para el presente análisis se utilizo la serie fotográfica del plan de vuelo "Hadlplan", incluye 12 fajas con 4 a 6 tomas por cada una, el rollo está fechado el 29 de septiembre de 1930. Respecto a la procedencia de las mismas todavía no se ha podido establecer quién y para que se tomó las mismas, Dobrovolny (1956) y H.A.M[4]. (1977), señalan la existencia de fotografías aéreas tomadas entre 1929 y 1931, sin embargo no precisan quién las tomo, pero a la vez indican que C. Troll había elaborado un mapa fisiográfico de la Ciudad de La Paz utilizando fotografías aéreas, al mismo no se pudo tener acceso, pero es probable que se trate del mismo material del presente estudio, actualmente el rollo fotográfico se lo encuentra en la fototeca del Instituto Geográfico Militar, una copia de las mismas es propiedad del autor.

El área registrada cubre desde la serranía de Aranjuez por el sur, por el norte la parte alta de la cuenca del río Choqueyapu y serranía de Killi Killi, hacia el este la cuenca del río Chuquiaguillo y el alto de Pampahasi, por último hacia el oeste la planicie de El Alto.

Siguiendo la metodología de Wray (op. cit.), se debe cruzar con datos censales próximos a la fecha de toma, por lo cuál se ha utilizado los datos de 1928. Se

---
[4] Honorable Alcaldía Municipal de La Paz1977.

trata de un censo local que fue encarado por la Alcaldía Municipal durante la gestión de Vicente Mendoza López, y Luis S. Crespo como Director de la Oficina Municipal de Estadística[5]. Durante la realización del mismo la ciudad había sido divida en 20 distritos cuyos resultados están expuestos en la tabla adjunta, el mapa Nº 2 muestra la distribución de estos distritos.

Si bien existe dos años de diferencia entre los datos censales y el registro fotográfico, donde seguramente ha existido un leve crecimiento y modificación de la población, se ha preferido mantener las cifras, de alguna manera nos permiten visualizar la tendencia y uso del espacio en esa época.

Por último, para el ajuste cartográfico se utilizo mapas topográficos de La Paz IGM – HAM (1981) a escala 1: 5 000 que a la fecha es el documento cartográfico de mayor precisión existente de está ciudad.

4. INVENTARIO URBANO

La ciudad de La Paz en 1930 de acuerdo al registro fotográfico mostraba los siguientes elementos físico culturales visibles:

4.1 TRAMA URBANA

El criterio introducido por los españoles de ordenar la configuración urbana geométricamente se ve que ha perdurado por muchos años, las zonas urbanizadas por lo general presentan el trazo en damero, o se ha trazado este hasta donde las condiciones del terreno lo han permitido, sin embargo de manera natural el habitante ha ocupado el suelo con patrones distintos.

La trama geométrica de tipo cuadriculado (en damero), corresponde a la urbanización colonial que se ha mantenido desde la fundación de la ciudad. Se trata del área situada entre los ríos Choqueyapu, Mejahuira y Calchuani[6], con típicas casas de patio central. Otras zonas con este tipo de tejido urbano son las de Chijini; ubicado entre los ríos Carhuichinca y Chaqueri, y Sopocachi; esta última se trata de un barrio ubicado al sur oeste de ciudad.

La Villa de Obrajes ubicada a 5 kilómetros hacia el sur de la antigua ciudad, también presenta el trazo en damero. En está época esta región fue llamada "Villa de la Alianza" no pertenecía a la ciudad, era una zona urbanizada con su propio municipio, capital de la provincia Murillo[7] . El trazado geométrico de tipo rectangular

---

5 Honorable Alcaldía Municipal de La Paz1929.
6 El modo de escritura de lo ríos están de acuerdo a la Monografía de La Paz de Gustavo Adolfo Otero.
7 (1925).

es mas bien observado en los bloques del Cementerio General, dada su extensión es fácilmente identificable en las fotos.

Los barrios periféricos de la ciudad se han extendido a lo largo de antiguas vías de acceso, es el caso de la calle "Los Andes" donde las construcciones han sido edificadas a lo largo de ella conformando una disposición en hilera con tipo edificatorio compacto, por detrás persistían los sembradíos y viviendas dispersas. Otros casos son las calles: Villamil de Rada, Tumusla y Baptista.

Un caso intermedio entre viviendas en hilera y geométrica la encontramos hacia el sur, distrito de San Jorge, donde las viviendas residenciales se ubican a lo largo de la vía pero conservan un control geométrico hacia sus bordes, con calles dispuestas transversalmente en ángulo recto.

La disposición de viviendas de manera irregular se las observa en diferentes zonas, donde los habitantes han ocupado el espacio de manera espontánea sujetos a las condiciones del relieve, lo que dio lugar a la formación de vías y calles curvilíneas cortadas transversalmente en cualquier angularidad, dando lugar a un amanzanamiento irregular. Este tipo de tejido urbano se lo encuentra en toda la periferia de la ciudad, conformando el anillo exterior urbano donde predominaba la población migrante.

Dada la relación existente entre la ciudad y el contorno agrícola, gran parte de los predios del área periférica se encuentran de manera dispersa sin amanzanamiento, donde las viviendas al hallarse diseminadas se hallan rodeadas por un espacio abierto que es el sembradío.

4.2 TIPOLOGIA DE LAS EDIFICACIONES

En las fotografías se puede identificar distintos tipos de construcciones, que se los agrupa en: a) de uso público y masivo, b) de espacio abierto y c) de residencia o vivienda. La expresión física es la siguiente:

a) Públicas y de uso masivo

Las edificaciones más fáciles de reconocer son las iglesias, con plantas de tres naves, algunas con cúpula o torre y cubierta en cañón corrido, existen algunas instalaciones eclesiásticas ubicados contiguamente a estas, cuya tipología es la de patio central.

Las oficinas gubernamentales presentan el patio central como espacio estructurante, es el caso del Palacio de Gobierno situado en la Plaza central, el

de Justicia ubicado en la zona de la Catedral y las oficinas de la Aduana en la zona de Challapampa. Un caso de diseño diferente es el palacio Consistorial; se trata de un bloque con patio en la parte posterior.

Los cuarteles o edificaciones militares presentan generalmente una construcción alargada en torno al "patio de honor", por ejemplo el Colegio militar situado donde actualmente funciona la UMSA, otros casos son los de San Jorge y Miraflores.

Las industrias consisten en enormes construcciones alargadas con cubiertas a dos aguas la mayor parte de ellas ubicadas en la zona de Challapampa, incluyendo la Estación Guaqui – La Paz actual Terminal de buses.

El Hospital General ubicado en la zona de Miraflores constituyó en la época como el único centro hospitalario, su diseño estaba exclusivamente destinado a este rubro, se destaca sus amplias construcciones con cubiertas a dos aguas rodeadas de jardines.

b) Infraestructura del espacio abierto

Las plazas y parques son raros, en el centro sobresalen la Plaza Murillo y San Francisco, la actual Plaza Alonso de Mendoza funcionaba como mercado popular[8]. En Sopocachi están ubicadas las Plazas Abaroa y España (actual plaza Isabel la Católica). El Prado rompe el esquema de parque público reducido. En otras zonas la existencia de parques es invisible. El único espacio destinado a mercado se encontraba frente a la Iglesia de San Francisco[9]. Otros mercados en plazas y algunas calles.

El campo deportivo de mayor extensión fue el Hipódromo, ubicado en la zona de Miraflores (actual estado Mayor). Otro de importancia y de gran dimensión es el antiguo Estadium de Miraflores; en las fotos se aprecia que este no estaba concluido. Un gran vació es la ausencia de campos deportivos de uso público, solo se observa la cancha de Miraflores actual Estadium Obrero. Por último cabe destacar las plazas de toros ubicadas en San Pedro y el Acho en la zona de Santa Bárbara, actual terreno del club Strongest.

No existía una red de calles y avenidas que articule con el eje central, por lo tanto se daba un rompimiento entre San Jorge – Sopocachi con Challapampa, donde el antiguo casco central y el río Choqueyapu no permitían el tránsito entre

8 ídem
9 ídem

zonas geográficamente opuestas. De igual manera ocurría entre Miraflores y las zonas ubicadas al oeste de la ciudad. Por lo general las calles eran estrechas y las avenidas escasas. El tranvía como medio de transporte masivo se ajustaba a este esquema y al relieve de ese entonces.

c) Viviendas

La tipología de patio central forma parte de la herencia colonial, donde este constituye el espacio estructurante; como vía y distribución a otros ambientes. Se halla rodeado por un bloque continuo con cubierta a dos aguas.

Estas construcciones están ubicadas en las zonas centrales podemos mencionar a: La Catedral, La Concepción, El Carmen, Santo domingo, Santa Bárbara, San Francisco, El Hospicio, La Nueva Paz (actual San Pedro), Alonso de Mendoza y Chijini. Al presente muchas de estas edificaciones presentan una fachada con estilos de principios del siglo XX, pero puede tratarse que solo sea superficial todo el conjunto ha debido conservarse desde la Colonia, es poco probable que hubiesen sido demolidas y vueltas ha construirse.

Las casas en bloque pertenecen a familias de altos recursos y se hallaban ubicadas hacia el sur de la antigua ciudad; El Prado, Sopocachi y San Jorge. Algunas de ellas presentan un gran consumo de espacio, donde el bloque se ubica al centro rodeado de un amplio jardín, sus tipos de cubiertas son muy variadas desde faldones, en mansarda y circulares.

En la avenida Montes, también se observan bloques, pero de varios pisos, su tipología sugiere que se tratan de viviendas multifamiliares

Respecto a viviendas populares estas presentan una tipología distinta, se distingue una estructura volumétrica aislada existiendo dos o tres separados uno del otro, ubicados al rededor de un espacio abierto (patio), de acuerdo a Teresa Gisbert[10] esta diferenciación de volúmenes se encuentra muy arraigada en el criterio espacial del habitante del Altiplano, y es la característica principal adoptada de la vivienda rural.

A las viviendas populares se las puede clasificar en dos grandes grupos: a) aquellas que poseen mayor espacio físico; dado que presentan un patio y, b) aquellas que se encuentran muy compactas donde no existe espacio libre, por lo tanto carecen de patio o en su defecto este es muy reducido. Esta última tipología se la encuentra generalmente a lo largo de vías públicas, en trama de hilera, por lo general muy compactas con cubiertas en una a dos aguas

10 Gisbert 1987: 204

Por último, las construcciones del entorno rural también se las puede clasificar en dos grupos: el primero incluye edificaciones amplias con o sin patio central y, el segundo construcciones muy reducidas, en ambos casos estas construcciones se encuentran dispersas. Las primeras presentan jardines hallándose rodeados de árboles, seguramente se trata de casas de hacienda. Las viviendas de colonos mas bien son reducidas y aparentemente gozan de un espacio exterior amplio, algunas están cercadas dando lugar a un espacio libre. Las viviendas en sitios más alejados presentan características típicas de viviendas hechas de piedra y con un cerco del mismo material.

5. USO DEL SUELO

En la ciudad de La Paz durante el año 30, se reconocen cinco tipos de uso de suelo, que no siempre se correlacionan con los distritos censales.

a) Residencial – comercial (zona central)

A diferencia de otras ciudades, el sector central de La Paz no es exclusivamente de uso comercial, por el contrario cumplía dos funciones tanto de comercio como de residencia. Los distritos censales que ocupa son: Santo Domingo, El Carmen, La Catedral, La Merced. Parcialmente; San Francisco, Alonso de Mendoza, El Hospicio, La Nueva Paz y Santa Bárbara. Se puede estimar que más del 25% de la población habita en un sector de uso residencial – comercial.

Si tomamos como ejemplo el distrito censal de "La Catedral" que es una típica muestra de esta categoría, vemos que habitaban 3.831 personas de las cuales el 85.7% están clasificadas como blancos, el 5.3% como indígenas, el 8.3% como mestizos y el restante como otros. Esta muestra señala que la mayor parte de la población blanca habitaba en este tipo de uso de suelo, posiblemente sean funcionarios del aparato estatal y privado.

El tipo de edificación es el de patio central, donde esta construcción cumplía dos funciones, la colindante a la calle destinada al uso del comercio (tiendas – oficinas), y el interior o segundo patio a vivienda.

b) Suburbios o residencial popular

En está categoría se agrupan a todas las construcciones identificadas como populares, son viviendas típicas de la autoconstrucción, cuya trama varia de irregular a geométrica. Cubren parte de los distritos censales de: Challapampa,

altas de: Santo Domingo, El Carmen, La Nueva Paz, y Santa Bárbara. En conjunto forman el anillo externo de la población marginal. Una muestra de este caso es el Distrito censal de "El Tejar", que contaba con 5.847 habitantes de los cuales 46.9% eran mestizos, 34.4% indígenas, 17.6% y 1.2% blancos y otros.

c) Residencial

Las viviendas en este tipo de uso de suelo presentan patrones de edificaciones muy diferentes a los anteriores aquí es fácilmente observado un mayor gasto del suelo. Su trama geométrica por lo general esta muy bien definida. Los distritos censales que se ubican son: El Colegio Militar, Sopocachi Central y San Jorge. Este último como caso de muestra, residían 2.091 habitantes de los cuales 57% corresponden a blancos, 25.4% a mestizos y 15.6% y 2% indígenas y otros.

d) Industrial

La zona industrial está ubicada en la parte norte de la ciudad, donde se encuentran industrias rodeadas de construcciones, posiblemente se traten de viviendas de obreros. El principal distrito censal es Challapampa, además cubre parte de Riosinho y Alonso de Mendoza. En el caso de Challapampa la población era de 5.284 personas, de los cuales 40.7% fueron indígenas, 36% mestizos, 21% blancos y 2% otros.

e) Agrícola

El entorno rural se hallaba unido a la ciudad. Muchas zonas son viviendas residenciales e inmediatamente rodeadas por sembradíos, como Sopocachi y Miraflores.

Por otra parte el área urbana incluía sectores eminentemente agrícolas donde se encontraban ubicados los fundos urbanos y posiblemente comunidades, todo el entorno de la ciudad presentaba esta característica con viviendas dispersas sin amanzanamiento. Un ejemplo es Caiconi; ubicada en el extremo norte de Miraflores, allá residían 110 personas, de los cuales 62 eran indígenas, 24 mestizos, 14 blancos y 10 otros.

Un área eminentemente rural fue la actual ciudad de "El Alto", como también las serranías circundantes a la ciudad de La Paz, nombrados en el informe del censo como población rural dispersa, se censaron 8.677 personas de las cuales 82.1% eran indígenas, 12.8% mestizos, 3.3% otros y 1.8% blancos. Seguramente estos últimos son residentes de las estaciones de ferrocarriles ubicadas en las afueras de la ciudad.

6. EJEMPLOS DE ESTRUCTURA ESPACIAL URBANA

forma de la estructura espacial urbana, tomando como ejemplo a los cuatro distritos censales nombrados, en función de su superficie, tipo de edificaciones y densidad de la población, ilustran las particularidades de la ciudad en esa época.

Por ejemplo, en el distrito censal de La Catedral residían 3.831 habitantes de los cuales 87% eran blancos que estaban distribuidos en 147 casas, con una relación de 26 personas por casa, en una superficie bruta de 9,5 hectáreas (incluyendo oficinas gubernamentales, iglesias, calles), lo que indica un alto hacinamiento en el centro de la ciudad, los otros distritos censales del centro muestran índices aún mas altos. El Carmen 29 personas por casa y Santo Domingo llega a 30.

Si se compara estos datos con los de San Jorge, tenemos la siguiente relación, vivían 2.091 habitantes (h) en una superficie bruta de 40 hectáreas (ht), mientras la densidad en la anterior es de 425 h/ht, aquí es de 52 h/ht.

En el caso de "Challapampa" la superficie bruta es de 22.5 ht. Donde residían 5.284 habitantes en 274 casas, con una relación de 19 personas por casa, y una densidad de 235 h/ht (contando un sector agrícola), aparentemente la situación sería mejor que el caso de la zona de La Catedral, pero las viviendas aquí son mucho más pequeñas cuya tipología es de suburbios, lo que también demuestra un alto hacinamiento.

"El Tejar", presenta una situación extrema residían 5.847 habitantes en 192 casas, con una relación de 30.4 personas por casa. A pesar de su espacio 38.6 hectáreas, con una densidad de 151 h/ht, estos ocupaban construcciones muy pequeñas, en esta zona se distingue el trazo en hilera con viviendas compactas.

La situación del indígena y mestizo también es llamativa, en La Catedral existían 205 indígenas en 147 casas, cuya relación es de 1.4 personas por casa, seguramente se trata de empleados domésticos. Sin embargo en San Jorge encontramos 13 habitantes por casa, si cada familia de altos recursos se componía de 6 a 7 miembros los restantes 5 eran ¿empleados? Esto indicaría que un alto número de personas entre indígenas y mestizos estaban dedicados al servicio doméstico.

7. CONCLUSIONES

Si bien el presente estudio es un avance de investigación en cuanto al método de la fotointerpretación, se puede aseverar que constituye una excelente guía para

él conocimiento histórico, los datos a los que se arribó difícilmente podría estimarse de manera tan sencilla como está.

Sobre la ciudad de La Paz se puede concluir, que en los años treinta existía un alto déficit de suelo urbano a pesar del espacio real existente, gran parte de la población vivía en situación de hacinamiento; incluyendo los sectores medios que residían en el centro de la ciudad. La accesibilidad era muy limitada, tanto por condiciones naturales como por constructivas, es el caso de la falta de una vía principal estructurante.

El uso de suelo se hallaba muy bien definido, entre ellos se identificó a: residencial-comercial, residencial popular, residencial, industrial y Agrícola. Cuyos tejidos urbanos varían de geométrico, en hilera, irregular y dispersa. En las construcciones se destaca el tradicional patio central, las viviendas populares son bloques en ocasiones con espacio abierto y las residenciales conforman bloques individuales rodeados de jardines.

La determinación del espacio neto de uso, la cubierta de casas, como la cartografía urbana son aspectos todavía que no se llegaron a realizar.

BIBLIOGRAFIA

BODINI, H.
1988 "Teledetección urbana". En: *Manual de métodos Geográficos para el análisis Urbano Chile.* Comisión de Geografía – Comité de Geografía urbana IPGH. pp. 33 –51.

COLWELL, R. (Editor)
1960 *Manual of Photographic Interpretation. American Society of Photogrammetry.* Washington.

DOBROVOLNY, E.
1956 *Geología del Valle superior de La Paz, Bolivia.* H. Alcaldía Municipal de La Paz.

ELBERS, J.
1996 *Manual de fotointerpretación.* Instituto de Ecología UMSA, La Paz.

GISBERT, T.
1988 *Historia de la vivienda y asentamientos humanos en Bolivia.* Academia Nacional de Ciencias - IPGH.

HONORABLE ALCALDIA MUNICIPAL DE LA PAZ
1929 *Memoria presentada por el Presidente del H. Concejo Municipal Dr. Vicente Mendoza López.* Tomo II anexos.
1977 *Plan de Desarrollo Urbano.*Vol. 20. BRGM-BCEOM-PCA.

OTERO, G.
1925 Monografía de La Paz En: *Bolivia en el Primer Centenario de su Independencia.* pp. 707 – 896.

SABATE, A.
1986 "Fotointerpretación y tendencias recientes en Geografía humana". En: *Teoría y Práctica de la Geografía.* A. García Ballesteros, (Editor). Madrid. pp. 123 – 141.

VARGAS, E.
1992 *La fotografía aérea y su aplicación a estudios geológicos y geomorfológicos, Principios de percepción remota.* Tomo I. UMSA - ORSTOM, La Paz.

WRAY, J.
1960 "Photo Interpretatión in Urban Area Analysis". En: *Manual of Photographic Interpretatión,* R. Colwell (Editor). American Society of Photogrammetry. Washington. pp. 667 –716.

DOCUMENTOS CARTOGRAFICOS

IGM – HAM
1981 *Cartas topográficas de La Paz:* Ns. IIc, IIIc, IVc, IIId y IVd. Esc. 1:5 000.

30 Fotografías.
1930 ***Plan de Vuelo "Hadlplan".***

RESUMEN GENERAL DEL CENSO DE LA CIUDAD DE LA PAZ (20-11-28)
(Tomado de Luis S. Crespo y Alberto Larrea, 1929)

Cod.	DISTRITOS	POBLACION	%	CASAS	H/C	BLANCOS	INDIGENAS	MESTIZOS	OTROS
1.	Challapampa	5.284	3,89	274	19,3	1,129	2,152	1,901	102
2.	Riosinho	8,883	6,54	362	24,5	2,083	2,135	4,562	104
3.	Santo Domingo	6.992	6,15	230	30,4	3,537	1,215	2,207	40
4.	El Carmen	7.824	5,76	266	29,4	3,865	1,757	2,167	35
5.	El Tejar	5.847	4,31	192	30,4	1,028	2,012	2,742	65
6.	Alonso de Mendoza	11.162	8,22	338	30	4,805	2,012	4,223	122
7.	San Francisco	13.510	9,95	495	27,3	7,294	3,032	3,06	124
8.	La Catedral	3.831	2,82	147	26	3,284	205	318	24
9.	La Merced	6.158	4,53	246	25	3,346	777	2,008	27
10.	Chijini	6.604	4,86	569	11,6	1,536	2,079	2,806	183
11.	Max Paredes	8.752	6,45	468	18,7	2,57	2,726	3,256	200
12.	El Hospicio	12.033	8,86	351	34,2	5,655	2,001	4,091	186
13.	La Nueva Paz	18.894	13,92	899	21	9,944	4,136	4,581	233
14.	Caiconi	110	0,08	38	2,9	14	62	24	10
15.	Miraflores Central	932	0,69	131	7,1	290	424	211	7
16.	Santa Barbara	1.046	0,77	99	10,5	200	355	457	24
17.	Los Hospitales	2.985	2,2	78	38,2	818	1,177	926	64
18.	El Colegio Militar	986	0,73	68	14,5	499	209	249	29
19.	Sopocachi Central	3.160	2,33	321	9,8	2,073	517	541	28
20.	San Jorge	2.091	1,54	152	13,7	1,191	327	531	43
	Rural	8.677	6,4			160	7,121	1,113	283
	TOTALES	135.761	100	5,724	22,2	55,321	36,43	41,975	2,042

TESIS DE HISTORIA
CARRERA DE HISTORIA (1975 – 2001).
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación
Universidad Mayor de San Andrés

1. Ballivián Martins de Romero, María Florencia.
José María Pérez de Urdininea y su campaña en el norte argentino (1819 – 1825).
Tesis de Licenciatura en Historia.
La Paz, noviembre de 1975.
Profesor Guía: Lic. Alberto Crespo Rodas.
Publicado como:
José María Perez de Urdininea. Un general de la independencia. Casa Municipal de Cultura Franz Tamayo. La Paz, 1978.

2. Cajías de la Vega, Fernando.
La provincia de Atacama, 1825 – 1842.
Tesis de Licenciatura en Historia.
La Paz, diciembre de 1975.
Profesor Guía: Dr. Teodosio Imaña Castro.
Publicado como:
La provincia de Atacama, 1825 – 1842. Instituto Boliviano de Cultura. La Paz, 1975.

3. Gómez Asport de Aranda, Blanca.
Casimiro Olañeta diplomático, 1824 – 1839.
Tesis de Licenciatura en Historia.
La Paz, enero de 1976.
Profesor Guía: Lic. Alberto Crespo Rodas.
Publicado como:
Casimiro Olañeta diplomático, 1824 – 1839. Instituto Boliviano de Cultura. La Paz, 1975.

4. Portugal Ortíz, Max.
La arqueología de la región del río Beni.
Tesis de Licenciatura en Historia.
La Paz, abril de 1976
Profesor Guía: Lic. Alberto Crespo Rodas.
Publicado como:

La arqueologia del rio Beni. Casa Municipal de Cultura Franz Tamayo. La Paz, 1978.

5. Arze Aguirre, René Danilo.
Lucha y sentido popular en los primeros años de la guerra de la independencia altoperuana.
Tesis de Licenciatura en Historia.
La Paz, noviembre de 1976.
Profesor Guía: Lic. Alberto Crespo Rodas.
Publicado como:
Participación popular en la independencia de Bolivia. Organización de Estados Americanos. La Paz, 1978.

6. Siles Guevara, Juan.
Primeras misiones diplomáticas bolivianas ante las grandes potencias.
Tesis de Licenciatura en Historia.
La Paz, octubre de 1978.
Profesor Guía: Lic. Alberto Crespo Rodas.

7. Choque Canqui, Roberto.
Situación social y económica de los revolucionarios del 16 de julio de 1809 en La Paz.
Tesis de Licenciatura en Historia.
La Paz, julio de 1979.
Profesor Guía: Dr. Valentín Abecia Baldivieso.

8. Urioste Fernández de Córdova de Aguirre, Marta.
Zoilo Flores Aponte y el ferrocarril de Mejillones a Caracoles.
Tesis de Licenciatura en Historia.
La Paz, noviembre de 1979.
Profesor Guía: Dr. Eduardo Arze Quiroga.

9. Money Orozco, Mary.
El traje, los obrajes y el comercio de ropa en la Audiencia de Charcas. Tesis de Licenciatura en Historia.
La Paz, 1982.
Profesora Guía: Arq. Teresa Gisbert de Mesa.
Publicado como:

Los obrajes, el traje y el comercio de ropa en la Audiencia de Charcas. Editorial Don Bosco. La Paz, 1983.

10. Valda Martínez, Edgar Armando.
Los jesuitas de Potosí y el llamado ramo de temporalidades.
Tesis de Licenciatura en Historia.
La Paz, enero de 1984.
Profesor Guía: Arq. Guillermo Ovando Sanz.

11. Jáuregui Cordero, Juan Eriberto.
Comercio entre La Paz y Perú, 1740 – 1780.
Tesis de Licenciatura en Historia.
La Paz, marzo de 1984.
Profesor Guía: Arq. Guillermo Ovando Sanz.

12. Cajías de la Vega, María Magdalena.
El movimiento obrero boliviano en la distribución de la oligarquía en la etapa inmediatamente posterior al triunfo de la insurrección de abril de 1952.
Tesis de Licenciatura en Historia.
La Paz, julio de 1984.
Profesor Guía: Sr. Jorge Lazarte

13. Escobari Cardozo de Querejazu, Laura Angelita.
Tráfico comercial a través de Charcas, 1650 – 1700.
Tesis de Licenciatura en Historia.
La Paz, diciembre de 1984.
Profesor Guía: Lic. Alberto Crespo Rodas.
Publicado como:
Producción y comercio en el espacio sur andino en el siglo XVII. Cuzco – Potosí, 1650 – 1700. Embajada de España en Bolivia. La Paz, 1985.

14. Bozo Dalence, Sander Alfredo.
Los caudillos guerrilleros de la independencia. ¿cuatreros o patriotas?.
Tesis de Licenciatura en Historia.
La Paz, octubre de 1985.
Profesor Guía: Lic. René Arze Aguirre.

15. Medinaceli Gonzáles de Palacios, María Ximena Emilia.
Comunarios y yanaconas. Resistencia pacífica de los indios de Omasuyus. Siglo XIX.

Tesis de Licenciatura en Historia.
La Paz, agosto de 1986.
Profesora Guía: Lic. Silvia Rivera Cusicanqui.

16. Pérez Torrico, Raúl Alexis.
El Estado oligárquico y los empresarios de Atacama, 1871 – 1878.
Tesis de Licenciatura en Historia.
La Paz, enero de 1987.
Profesor Guía: Dr. Fernando Cajías de la Vega.
Publicado como:
El Estado oligárquico y los empresarios de Atacama (1871 – 1878). Ediciones gráficas E.G. La Paz, 1994.

17. Soux Muñoz-Reyes de Wayar, María Luisa.
Producción y circuitos mercantiles de la coca yungueña, 1900 – 1935.
Tesis de Licenciatura en Historia.
La Paz, febrero de 1987.
Profesora Guía: Lic. Silvia Rivera Cusicanqui
Publicado como:
La coca liberal. Producción y circulación a principios del siglo XX. COCAYAPU-CID. La Paz, 1993.

18. Mamani Condori, Carlos Borombio.
Agresión colonial y resistencia comunaria, 1866 – 1935: de la masacre de Taracu a la propuesta de "Renovación de Bolivia" de Eduardo Nina Qhispi.
Tesis de Licenciatura en Historia.
La Paz, septiembre de 1989.
Profesora Guía Lic. Silvia Rivera Cusicanqui.
Publicado como:
Taraqu, 1866 1935. Masacre, guerra y "renovación" en la biografía de Eduardo L. Nina Quispi. Ediciones Aruwiyiri. La Paz, 1991.

19. Paredes Oviedo, Martha Beatriz.
Administración de justicia y conflicto de poderes: delincuencia y cárceles en la Audiencia de Charcas. Siglos XVII –XVIII.
Tesis de Licenciatura en Historia.
La Paz, junio de 1991.
Profesora Guía: Lic. María Luisa Soux de Wayar.

20. Villarroel Montaño, Aydee.
Historia de las haciendas vitivinícolas del valle de Caracato, 1580 –1970.
Tesis de Licenciatura en Historia.
La Paz, julio de 1992.
Profesor Guía: Mtro. Roberto Choque Canqui

21. Gamarra Téllez, María del Pilar.
Haciendas y peones en el régimen hacendatario gomero boliviano. Las bases económicas de un poder regional: la Casa Suárez, 1880 – 1940.
Tesis de Licenciatura en Historia.
La Paz, diciembre de 1992.
Profesor Guía: Mtro. Juan H. Jáuregui.

22. Peñaloza Bretel, Marco Antonio Romelio.
Economía de exportación y desarrollo regional. El auge de la quina en la provincia Larecaja del departamento de La Paz (1870 – 1890).
Tesis de Licenciatura en Historia.
La Paz, diciembre de 1992.
Profesor Guía: Lic. Leonardo Soruco Rivero.

23. Soux Muñoz-Reyes de Contreras, María Eugenia.
La música en la ciudad de La Paz: 1845 – 1885.
Tesis de Licenciatura en Historia.
La Paz, febrero de 1993.
Profesora Guía: Lic. María Eugenia del Valle de Siles.

24. Choque Condori, Germán.
Whipalas comuneras y banderas coloniales en fiestas y conflictos.
Tesis de Licenciatura en Historia.
La Paz, marzo de 1993.
Profesor Guía: Mtro. Roberto Choque Canqui.

25. Mendieta Parada. María del Pilar.
Resistencia y rebelión indígena en Mohosa: la masacre de 1899.
Tesis de Licenciatura en Historia.
La Paz, marzo de 1994.
Profesora Guía: Mtra. Magdalena Cajías de la Vega.

26. Guzmán Murillo, Gladys.
Política agraria del gobierno del general Mariano Melgarejo, 1860 – 1871. La venta de tierras de comunidad y el conflicto en el altiplano paceño. Un estudio de caso en el cantón Taraco.
Tesis de Licenciatura en Historia.
La Paz, mayo de 1994.
Profesora Guía: Lic. María Luisa Soux de Wayar.

27. Santos Escobar. Roberto.
Los mineros de Larecaja. La explotación del oro y su influencia en la economía regional de La Paz del siglo XVIII.
Tesis de Licenciatura en Historia.
La Paz, septiembre de 1994.
Profesora Guía: Lic. Florencia Ballivián de Romero.

28. Atristaín Verazaín, Cecilia.
La reforma agraria en el ámbito circumlacustre y el proyecto democrático burgués del capitalismo de estado.
Tesis de licenciatura en Historia.
La Paz, octubre de 1994.
Profesor Guía: Mtro. Juan H. Jáuregui.

29. Seoane Flores de Capra, Ana María.
Poder local en la emergente República de Bolivia: el caso de La Paz (1825 – 1828).
Tesis de Licenciatura en Historia.
La Paz, noviembre de 1994.
Profesora Guía: Mtra. Magdalena Cajías de la Vega.

30. Arze Ormachea de Adriázola, Silvia.
Artesanos de barrios de indios. El caso de la ciudad de La Paz en el siglo XVIII. Tesis de Licenciatura en Historia.
La Paz, diciembre de 1994.
Profesora Guía: Lic. Laura Escobari de Querejazu.

31. Fernández Mazzi de Aponte, Carmen Patricia del Pilar.
Del corregimiento a la intendencia: la lucha por el poder local en La Paz, 1780 – 1784.

Tesis de Licenciatura en Historia.
La Paz, diciembre de 1994.
Profesora Guía: Mtra. Magdalena Cajías de la Vega.

32. Durán Jordán de Lazo de la Vega, Cecilia Julia Florencia.
El poder local en la ciudad de La Paz: municipio y juntas entre 1848 – 1855.
Tesis de Licenciatura en Historia.
La Paz, diciembre de 1994.
Profesora Guía: Mtra. Magdalena Cajías de la Vega.

33. Fernández Quisbert, Ramiro.
Cañamina: la historia de una hacienda de los yungas de Inquisivi (siglo XIX – XX).
Tesis de Licenciatura en Historia.
La Paz, febrero de 1995.
Profesor Guía: Mtro. Juan H. Jáuregui.

34. Aillón Soria, Esther.
Vida pasión y negocios: el propietario de la viña San Pedro Mártir en los últimos días de la colonia y durante la guerra de la independencia. Indalecio Gonzáles de Socasa (1755 – 1820).
Tesis de Licenciatura en Historia.
La Paz, mayo de 1996.
Profesora Guía: Lic. Rossana Barragán de Molina.

35. Quiroga Gismondi, Miriam Teresa.
Censos y capellanías en la ciudad de La Paz durante el coloniaje. Tesis de Licenciatura en Historia.
La Paz, mayo de 1996.
Profesora Guía: Lic. María Luisa Soux de Wayar.

36. Hilari Choquehuanca, Rubén Luis.
Historia de la colonización del noroeste paceño. Alto Beni.
Tesis de Licenciatura en Historia.
La Paz, julio de 1997.
Profesor Guía: Lic. Roberto Aguilar Gómez.

37. Loza Vidaurre, María Carmen Beatriz.
Demografía de una encomienda de La Paz. Qirua de Uyuni, 1550 – 1598.

Tesis de Licenciatura en Historia.
La Paz, diciembre de 1997.
Profesora Guía: Lic. Florencia Ballivián de Romero.

38. Medrano Reyes, Guillermo.
Historia del comercio exterior de Bolivia. Las exportaciones y las importaciones (1900 – 1920).
Tesis de Licenciatura en Historia.
La Paz, diciembre de 1997.
Profesor Guía: Dr. Fernando Cajías de la Vega.

39. Gómez Zubieta, Luis Reynaldo.
Ferrocarriles en Bolivia. Del anhelo a la frustración, 1860 –1929.
Tesis de Licenciatura en Historia.
La Paz, marzo de 1998.
Profesor Guía: Dr. Raúl Calderón Jemio.

40. Ríos Arce de Reyes, Luz Evelyn.
Juana Azurduy de Padilla entre la historia y el mito.
Tesis de Licenciatura en Historia.
La Paz, marzo de 1998.
Profesora Guía: Lic. María Luis Soux de Wayar.

41. Inch Calvimonte, Marjorie Marcela.
Bibliotecas privadas y libros en venta en Potosí y su entorno: 1750 – 1825.
Tesis de Licenciatura en Historia.
La Paz, mayo de 1998.
Profesora Guía: Lic. María Luisa Soux de Wayar.
Publicado como:
Bibliotecas privadas y libros en venta en Potosí y su entorno (1767 – 1822).
San Cristóbal (Venezuela), 2000.

42. Chuquimia Bonifaz, Fernando.
Las Sociedades de Socorro Mutuo y Beneficencia en La Paz, 1883 – 1920.
Tesis de Licenciatura en Historia.
La Paz, junio de 1998.
Profesor Guía: Mtro. Juan H. Jáuregui.

43. Blanco Esteban, María Cecilia.
Warisata: proyecto de transformación integral.
Tesis de Licenciatura en Historia.
La Paz, marzo de 1999.
Profesora Guía: Lic. Blanca Gómez de Aranda.

44. Plaza Escobar, Luis Manuel.
Ni dioses ni demonios. Pensamiento y vida en las misiones jesuitas de Mojos.
Siglos XVII – XVIII. Tesis de Licenciatura en Historia. La Paz, mayo de 1999.
Profesor Guía: Dr. Raúl Calderón Jemio.

45. Cusicanqui Olañeta, Vito.
Geopolítica prehispánica andina. Imperialismo expansivo en los andes bolivianos.
Tesis de Licenciatura en Historia.
La Paz, mayo de 2000. Profesor Guía: Mtro. Juan H. Jáuregui.

46. Urday Esslinger de Casanova, Heidi Matilde Carolina.
Empréstitos e inversiones. Las relaciones económicas entre Bolivia y Estados Unidos, 1900-1930. Trabajo Dirigido de Licenciatura en Historia.
La Paz, 2000.
Profesora Guía: Lic. María Luisa Soux de Wayar.

47. Mendoza Gallardo, María Rebeca.
Análisis de la misión de Juan de la Cruz Benavente ante el gobierno de Chile, 1853-1855.
Trabajo Dirigido de Licenciatura en Historia.
La Paz, 2000.
Profesor Guía: Dr. Fernando Cajías de la Vega.

48. Viaña Armijo, José Francisco.
Manual de organización de archivos para organizar los archivos de la Contraloría General de la República.
Trabajo Dirigido de Licenciatura en Historia.
La Paz, 2000.
Profesora Guía: Mtra. Magdalena Cajías de la Vega.

49. Cuba Quispe, Simón.
Las fiestas religiosas de la ciudad de La Paz, 1848 – 1900.
Tesis de Licenciatura en Historia.
La Paz, agosto de 2000.
Profesora Guía: Mtra. Ximena Medinaceli de Palacios

50. García Guzmán, Ana María del Pilar.
Las dotes de la ciudad de La Paz, 1585 – 1650. Patrimonio y poder en la sociedad colonia.
Tesis de Licenciatura en Historia.
La Paz, agosto de 2000.
Profesora Guía: Dra. Clara López Beltrán.

51. Loureiro Toncovich, Carolina Gabriela.
La identificación de una sociedad pigmentocrática. Cédula de identidad y mecanismos de clasificación social en la sociedad paceña de la década de 1930.
Tesis de Licenciatura en Historia.
La Paz, octubre de 2000.
Profesora Guía: Lic. Rossana Barragán de Molina.

52. Cortés Rodríguez, Julio Jorge Francisco.
Caciques y hechiceros. Origen de dos tendencias en la historiografía de Mojos.
Tesis de Licenciatura en Historia.
La Paz, junio de 2001.
Profesora Guía: Lic. Laura Escobari de Querejazu.

53. Tarqui Suntura, Lucio.
Formación de haciendas latifundios en el altiplano central norte lacustre del departamento de La Paz. Periodo de 1870 – 1940. Provincias Omasuyos y Pacajes.
Tesis de Licenciatura en Historia.
La Paz, agosto de 2001.
Profesor Guía: Mtro. Juan H. Jáuregui.

54. Oporto Ordoñez Luis
Estrategias de apropiación real del espacio. Empresa minera capitalista, vida social y desarrollo urbano en Uncia y Llallagua (1900 – 1936).
Tesis de Licenciatura en Historia.
La Paz, diciembre de 2001.
Profesora Guía: Mtra. Magdalena Cajías de la Vega.

NORMAS PARA NUESTROS COLABORADORES

• Todos los artículos presentados para su publicación deben ser inéditos. Así mismo los autores garantizan que son titulares de los artículos. Si el autor ha presentado el mismo artículo o parte de el en otra publicación y / o en algún seminario, simposio, etc., deberá hacerlo conocer por adelantado.

• Los autores deberán remitir un original impreso y una copia en disquete, indicando el tipo de programa en el que ha sido elaborado su trabajo.

• Al presentar los artículos para su publicación, los autores ceden al Comité Editor el derecho de poder estandarizar el formato de los artículos.

• Los artículos deberán ser presentados a espacio sencillo con una extensión máxima de treinta páginas incluidos cuadros, referencias, notas, anexos, etc. Las reseñas no deberán exceder las cinco páginas.

• Las citas textuales que excedan los cinco renglones deben escribirse con una sangría y un tamaño de fuente diferentes al resto del texto (recomendándose la sangría francesa). Cualquier añadido dentro de la cita por parte del autor debe ir entre corchetes. La referencia de la cita debe ir a nota de pie de página.

• Todas las referencias bibliográficas, argumentaciones, comentarios explicatorios y / o ampliatorios al margen del texto principal deben ir a nota de pie de página. Para la cita de las obras debe utilizarse la siguiente disposición: apellido del(a) autor (a) , precedido de coma, el año de edición, precedido de dos puntos, el número de página (s) de la (s) cual(es) se extrajo la cita.

Ejemplo: Klein, 1996:210
Si las referencias de un mismo autor y libro son consecutivas, basta escribir por ejemplo Ibid., 24.

• La bibliografía debe ir al final del artículo y debe guardar la siguiente disposición:

DEMELAS, Marie Danielle
1997 "Las insurrecciones andinas (1809 – 1825). La guerra religiosa como modelo". Rossana Barragán et. Alt. (comp.). En: El Siglo XIX. Bolivia y América Latina. Coordinadora de Historia. La Paz. Pp. 31 – 60.

DIAZ ARGUEDAZ, Julio
1978 Síntesis histórica de la ciudad de La Paz. Casa de la Cultura Franz Tamayo. La Paz.

• Todas las tablas, cuadros, gráficos, mapas, fotografías, etc. serán presentados como una serie única denominada anexos, en forma numerada al final del texto, con el fin de facilitar la labor de edición. Si fuese necesario que alguno de estos materiales se halle incluido dentro del texto, debe ser indicado con anticipación, pues caso contrario se lo incluirá al final como anexo del artículo.

ANEXOS

DOCUMENTO 1

RESOLUCIÓN

De la Sesión Plenaria celebrada entre las Universidades asistentes al 1er. Encuentro Internacional de Estudiantes de Historia.

A horas 17:30 del día viernes 26 de octubre de 2001 en los salones de la Academia de Historia Militar (calle Ingavi 1155) de la ciudad de La Paz – Bolivia, se dió inició a la Sesión Plenaria, convocada por los organizadores del 1er. Encuentro Internacional de Estudiantes de Historia 2001, con las delegaciones estudiantiles de las Universidades asistentes al Encuentro, contando con la asistencia de los siguientes representantes de cada Universidad: por la Universidad Nacional de Salta (UNSa) Argentina los universitarios Daniel Molas Aparicio y Marcelo Cerda; por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM) Lima - Perú el universitario Dino León Fernández; por la Universidad Nacional de San Agustín (UNSA) Arequipa - Perú el universitario Luis Felipe Ticona Lecaros; por la Universidad Tarapacá de Arica - Chile el universitario Jorge Aguirre; por la Universidad Autónoma Gabriel René Moreno (UAGRM) Santa Cruz – Bolivia, la universitaria Rocío Alvarado; por la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA) La Paz – Bolivia el universitario Rodrigo Zelada Bilbao; y por el Comité Organizador del evento los universitarios Gabriela Lázaro y Ricardo Asebey Claure.

El universitario Jorge Aguirre inició la sesión proponiendo a la ciudad de Arica Chile como sede para el próximo Encuentro de Estudiantes de Historia, con este fin resalto las bondades y la inmejorable ubicación de la ya mencionada ciudad.

A continuación la representación de la Universidad Nacional de Salta, secundó la propuesta que Arica sea la sede para el próximo Encuentro, además de sugerir la creación de mesas redondas al final de cada día de sesiones con el fin de promover el debate, la discusión abierta y la crítica constructiva; así mismo se propuso que este Encuentro Internacional de Estudiantes de Historia debería ser realizado anualmente, argumentándose que de esta forma podría darse mayor continuidad al evento, de la misma manera se sugirió que en los sucesivos encuentros deberían ser invitados a los actos de apertura y cierre a historiadores importantes de cada país, esto con el fin de dar mayor realce a los mismos.

Por su parte la universitaria Rocio Alvarado propuso el impulsar la creación de una carrera de Historia en la Universidad Autónoma Gabriel Rene Moreno de la ciudad de Santa Cruz de la Sierra.

A continuación el universitario Luis Felipe Ticona, representante de la Universidad Nacional San Agustín de Arequipa propuso la moción de que el evento sea llevado a cabo cada dos años por lo menos a un principio, esto con el fin de poder organizar mucho mejor el evento; también solicitó que sea la Universidad Nacional de Salta la organizadora del próximo Encuentro y que si no era posible, que ellos proponían a Arequipa como sede alternativa.

A su turno el universitario Dino León Fernández, secundó la moción de que el evento sea llevado adelante cada dos años, sobre todo por cuestiones logísticas, proponiendo a Arequipa como sede para el próximo Encuentro; de la misma manera sugirió que sería prudente invitar a sucesivos Encuentros a otros países de Latinoamérica y el Caribe.

En representación del comité organizador del encuentro, tomó la palabra la universitaria Gabriela Lázaro, quien al margen de apoyar a Arequipa como próxima sede, fundamentó el porque se organizó el evento, resaltando que el encuentro fue hecho por y para los estudiantes de historia de Latinoamérica, a fin de evitar largas, tediosas conferencias magistrales sin participación activa de los estudiantes y además con el fin de conocer las diferentes metodologías históricas utilizadas en cada universidad de Latinoamérica.

Por último el universitario Rodrigo Zelada Bilbao de la Universidad Mayor de San Andrés, propuso a Arequipa como sede para el próximo evento, además de sugerir que en el próximo encuentro se organice una mesa redonda específica que trate la temática de la globalización y la posición del historiador frente a los retos del siglo XXI.

Una vez concluidas las exposiciones de los representantes, se procedió en primera instancia a discutir entre los asistentes cada uno de los temas propuestos y luego a la votación a mano alzada, llegándose a las siguientes resoluciones vigentes para el próximo Encuentro Internacional:

PRIMERO: Que la próxima sede del Encuentro Internacional de Estudiantes de Historia sea la ciudad de Arica – Chile.

SEGUNDO: Que el Encuentro Internacional de Estudiantes de Historia sea llevado adelante cada año.

TERCERO: Se sugiere que para los próximos eventos se invite a historiadores importantes de cada país, teniéndose en cuenta que los próximos Encuentros deben ser organizados íntegramente por estudiantes, pues este evento fue creado por y para estudiantes.

CUARTO: La creación de mesas redondas al final de cada día de sesiones con el fin de promover el debate, la discusión abierta y la crítica constructiva. Además de organizar una mesa específica sobre Globalización y posición del historiador frente a los retos del siglo XXI.

QUINTO: Es deber de los organizadores del próximo Encuentro el invitar y promover este evento al resto de los países de Latinoamérica y el Caribe.

Todas estas resoluciones acordadas, fueron leídas en presencia de todo el público asistente por el universitario Ricardo Asebey Claure en representación del Comité Organizador.

En conformidad firman los representantes de cada una de las Universidades asistentes.

Univ. Daniel Horacio Molas Aparicio
Representante UNSa.

Univ. Marcelo Cerda
Representante UNSa.

Univ. Luis Felipe Ticona Lecaros
Representante UNSA – Arequipa

Univ. Dino León Fernández
Representante UNMSM

Univ. Jorge Aguirre
Representante U. Tarapacá

Univ. Rodrigo Zelada Bilbao
Representante UMSA

Univ. Rocio Alvarado
Representante UAGRM

Univ. Gabriela Lázaro
Comité Organizador

Univ. Ricardo Asebey Claure
Comité Organizador

DOCUMENTO 2

ACTA DE VOTACIÓN

Elección de la próxima Sede del Encuentro Internacional de Estudiantes de Historia 2002.

En fecha viernes 26 de octubre de 2001, en los Salones de la Academia de Historia Militar en la ciudad de La Paz, República de Bolivia, en el marco de la Sesión Plenaria celebrada entre las Universidades asistentes al 1er. Encuentro Internacional de Estudiantes de Historia, contando con la presencia de público asistente, luego de haber sido escuchadas las exposiciones de los representantes estudiantiles de las siguientes Universidades:

- Universidad Tarapacá: Arica - Chile
- Universidad Nacional Mayor de San Marcos: Lima – Perú
- Universidad Nacional de San Agustín: Arequipa – Perú
- Universidad Nacional de Salta: Salta – Argentina
- Universidad Autónoma Gabriel René Moreno: Santa Cruz - Bolivia
- Universidad Mayor de San Andrés: La Paz – Bolivia

Se procedió a la consideración de las propuestas referidas a la elección de la próxima sede del Encuentro Internacional de Estudiantes de Historia versión 2002, siendo los lugares propuestos para este fin: Arica – Chile, Arequipa – Perú y Salta – Argentina. Luego de tomar en cuenta estas propuestas, se procedió a la votación a mano alzada entre los concurrentes a la Sesión Plenaria convocada por el Comité Organizador del Evento, siendo los resultados de la referida votación:

Por AREQUIPA - Perú	44
Por ARICA - Chile	52
Por SALTA – Argentina	0
Abstenciones	0
T O T A L	96

En virtud a estos resultados, quedo acordado que la próxima sede del Encuentro Internacional de Estudiantes de Historia versión 2002, debía ser la ciudad de Arica – Chile.

El tenor integro de este documento fue leído por el representante del Comité Organizador en presencia de todo el público asistente.

En conformidad de lo cual firman los representantes de cada una de la Universidades asistentes:

Univ. Daniel Horacio Molas Aparicio
Representante UNSa.

Univ. Marcelo Cerda
Representante UNSa.

Univ. Luis Felipe Ticona Lecaros
Representante UNSA – Arequipa

Univ. Dino León Fernández
Representante UNMSM

Univ. Jorge Aguirre
Representante U. Tarapacá

Univ. Rodrigo Zelada Bilbao
Representante UMSA

Univ. Rocio Alvarado
Representante UAGRM

Univ. Gabriela Lázaro
Comité Organizador

Univ. Ricardo Asebey Claure
Comité Organizador